المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

التكليف

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

التكليف

الأستاذ	تحقيق	الدكتور
محمد علي النجار		عبد الحليم النجار
مراجعة		اشراف
الدكتور إبراهيم مدكور		الدكتور طه حسين

فهرس الجزء الحادى عشر من كتاب المغنى

الصفحة

٣ الـكلام فى الآجال . ذكر جملة من المقالات فى ذلك
٤ فصل فى أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه ، وعلى فعل ماعلم أنه لا يكون
٦ فصل فى أن المقتول كان لايجب لو لم يقتل أن يموت فى تلك الحال لا محالة
٩ فصل فى أن المقتول كان لايجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل فى هذه الحال وإن كان ذلك جائزا
١٨ فصل فى أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل
٢٥ فصل فى ذكر مايدل على البداء فى الآجال ، وما لايدل عليه .
٢٧ الـكلام فى الأرزاق . فصل فى بيان حقيقة الرزق وما يتصل بذلك .
٣٣ فصل فى ذكر الوجوه التى يحصل منها الرزق والملك عقلا وسمعا
٣٥ فصل فى أن المحرم تناوله لايجوز أن يكون رزقا للظالم والغاصب والسارق
٤١ فصل فى أن العبد لايقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى .
٤٣ فصل فى أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتـكسب ، وبطلان قول من يحرم المـكاسب
٤٦ فصل فى ذكر الوجوه التى يحسن من الله تعالى أن يرزق العبد ويجب ، وذكر الوجه الذى يقبح عليه ذلك
٤٨ فصل فى الوجه الذى يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتصل بذلك .
٥٣ فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق ، ومايجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصل بذلك .
٥٥ الـكلام فى الأسعار والرخص والغلاء
٥٨ فصول فى كتاب التـكليف . الـكلام فى بيان وجه الحـكمة فى ابتدائه تعالى الخلق .
٦١ باب فى أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة .
٦٨ فصل فى هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حسنه أم لايجب ذلك .
٦٩ فصل فى ذكر صفة مايحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ، ومالايحسن منه ، وما يصح ذلك فيه ومالايصح .
٧٢ فصل فى ذكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه فى الابتداء مفردا من غيره
٧٨ فصل فى بيان المنفعة واللذة ، وما يتصل بذلك .
٨١ فصل فى بيان أقسام المنافع التى يحسن منه تعالى أن يخلق الخلق لها ، وما يتصل بذلك
٨٤ فصل فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها ، وما يتصل بذلك .
٨٦ فصل فى وجوه الحسن التى تصح فى أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جل وعز ، وما يتصل بذلك
٩١ فصل فى هل يصح القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لعلة ، أو لايصح ذلك .
١٠٠ فصل فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيام ، وما يتصل بذلك .
١١٧ ذكر ما يسألون عنه فى هذا الباب . سؤال
١١٨ سؤال
١٢١ سؤال
١٢٢ سؤال سؤال
١٢٤ سؤال
١٢٥ سؤال
١٢٧ سؤال . فصل فى الوجه الذى يحسن منه إرادة الخلق
١٣٤ الـكلام فى وجه الحـكمة فى التـكليف ، وما يتصل بذلك

أبو سلـــوم المعتـــزلي

الصفحة

١٣٩ ذكر مسائلهم فى هذا الباب . سؤال
١٤٠ سؤال
١٤١ سؤال
١٤٤ سؤال
١٤٥ سؤال
١٤٦ سؤال
١٤٧ سؤال
١٤٩ سؤال
١٥٠ سؤال
١٥١ سؤال
١٥٢ سؤال
١٥٣ سؤال
١٥٦ سؤال
١٥٩ الكلام فى حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر . فصل فى أنه يصح إرادة مايعلم المريد أنه لايقع
١٦٥ فصل فى أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لايحسن .
١٦٦ فصل فى أنه تعالى لايصح أن يكلف من المعلوم من حاله أنه يكفر ، على وجه يصح معه ألا يستحق العقاب إذا لم يؤد ما كلف
١٧٤ فصل فى بيان الأمر الذى يصير المكلف به معرضا للثواب ، وبيان ما يصير به المكلف معرضا لذلك
١٧٩ فصل فى أن علم الآمر والمكلف بأن المكلف يطيع ليس بشرط فى حسن أمره وتكليفه
١٨٣ فصل فى بيان حسن تكليف من يعلم الله أنه يكفر أو يفسق ، وأن علمه بذلك من حاله لايوجب قبحه
٢١٤ فصل فى الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر وبين المفسدة
٢٣٦ فصل فى بيان مايحسن من تكليف من يعلم أنه يكفر ، وما يقبح من ذلك ، وما يتصل به
٢٤٩ فصل فى الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته فى المستقبل وإن علم أنه يكفر .
٢٥٤ فصل فى تكليف الكافر الذى يعلم أنه إن بقى عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يقبح اخترامه أم لا يقبح
٢٦٥ فصل فى ذكر أدلة استدل بها فى حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبيان مايصح منها وما لايصح
٢٦٧ طريقة أخرى
٢٧٠ طريقة أخرى
٢٧١ طريقة أخرى
٢٧٣ طريقة أخرى
٢٧٤ طريقة أخرى
٢٧٦ طريقة أخرى
٢٧٨ طريقة أخرى
٢٧٩ طريقة أخرى
٢٨٠ طريقة أخرى
٢٨٢ طريقة أخرى
٢٨٤ طريقة أخرى
٢٨٥ طريقة أخرى

الصفحة

٢٨٨ طريقة أخرى
٢٨٩ طريقة أخرى
٢٩٢ الكلام فى شروط حسن التكليف
٢٩٣ الكلام فى التكليف ماهو
٣٠١ فصول فى أن من حق التكليف أن يتقدم وقت الفعل
٣٠٤ فصل فى حسن تقدم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة
٣٠٦ فصل فى هل يجب أن يكون فى حال الأمر المتقدم من قد كلف المأمور به ، أو يكفى أن يحصل فى الحال من يخاطب بأدائه وإن لم يكلفه
٣٠٩ الكلام فى مائية المكلف وحقيقته
٣١٠ ذكر الخلاف فى الإنسان
٣١٢ فصل فى ذكر الدلالة على مايذهب إليه فى هذا الباب
٣٢١ فصل على من قال فى الإنسان : إنه عين لاينقسم ولا يوصف بحركة وسكون ولا بمكان ، وإنه يدبر هذا البدن ويحركه ويسكنه
٣٢٩ الكلام على من قال : إن الإنسان جزء لا يتجزأ وهو فى القلب .
٣٣١ الكلام على من قال : إن الحى هو روح فى القلب .
٣٣٤ الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد موات .
٣٣٥ الكلام على من قال : إن الحى هو الجسم والروح جميعا
٣٣٩ الكلام على أبى إسحاق النظام
٣٤٥ ذكر شبههم والأجوبة عنها . سؤال
٣٤٦ سؤال
٣٤٧ سؤال
٣٤٨ سؤال
٣٥٠ سؤال
٣٥٢ سؤال
٣٥٤ سؤال
٣٥٥ سؤال
٣٥٦ سؤال
٣٥٧ سؤال . سؤال
٣٥٨ فصل فى ذكر حد الإنسان وفائدته
٣٦٧ الكلام فى بيان صفة المكلف . فصل فى أنه يجب أن يكون قادرا
٣٧٠ فصل فى أن المكلف يجب أن يكون ممكنا بالآلات من فعل ما كلف
٣٧١ فصل فى حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه
٣٧٥ فصل فى بيان مائية العقل وما يتصل به
٣٨٧ فصل فى أن المكلف يجب أن يكون مشتهيا ونافر الطبع ليحسن أن يكلف .
٣٩١ فصل فى أنه لايجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلف
٣٩٣ فصل فى أن من شرط المكلف زوال الإلجاء عنه فى فعل ما كلف
٣٩٤ فصل فى بيان وجوه الإلجاء وما يتصل بذلك

الصفحة

٤٠٠ فصل فى أن من شرط المكلف أن يكون له أغراض ودواع
٤٠١ فصل فى ذكر ما ألحق بشروط المكلف وليس هو منها
٤٠٦ الكلام فى ذكر الصفات التى يجب أن يختص بها المكلف
فصل فى أنه تعالى يجب أن يكون عالما من حال المكلف بما قدمناه ليحسن أن يكلفه
٤٠٨ فصل فى أنه تعالى يجب أن يكون ممكنا للمكلف بنصب الأدلة
٤٠٩ فصل فى أن المكلف ـ تعالى ـ يجب أن يكون غرضه التعريض للثواب بفعل ما كلف
٤١٢ فصل فى أنه ليس من شرط التعريض للثواب إرادة الثواب
٤١٥ فصل فى الصفات التى لاختصاصه تعالى بها يحسن منه أن يكلف دون غيره
٤١٧ فصل فى أنه تعالى المختص باستحقاق العبادة ، ومايتصل بذلك
٤٢٠ فصل فى أنه تعالى يجب كونه قادرا على المجازاة وعالما بكيفيتها
٤٢١ فصل فيما عدوه من شرائط المكلف وهو خارج عنه
٤٢٦ الكلام فى بيان جملة مايقتضى التكليف وجوبه
٤٣٢ الكلام فى الفناء والإعادة
فصل فى جواز الفناء على الجواهر
٤٣٧ فصل يتصل بذلك
٤٤١ فصل فى أن فناء الجواهر لايصح إلا بضد
٤٤٤ فصل فى أن الضد الواحد من ضد الجوهر يجب أن ينفى الجواهر أجمع
٤٥١ فصل فى صحة الإعادة على الجواهر
٤٥٦ فصل فى ذكر ماله يكون المعاد معاداً
٤٥٩ فصل فى أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراته تعالى
٤٦٧ فصل فى الوجه الذى يصح أن يعاد عليه الحى والوجه الذى لايصح ذلك فيه
٤٧٧ سؤال . سؤال
٤٧٨ سؤال
٤٧٩ سؤال
٤٨١ فصل فى بيان الصفات التى إذا تكاملت فى المكلف وجب تكليفه
٤٨٤ فصل فى أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه
٤٩٢ فصل فى أن العاقل المكن قد يختص بصفة معها يقبح تكليفه
٥٠١ الكلام فى بيان شروط الأفعال التى يتناولها التكليف
٥٠٢ فصل فى أنه لا يحسن منه سبحانه أن يكلف من الحسنات إلا الندب والواجب
٥٠٦ فصل فى الوجه الذى له يستحق الإنسان الذم والمدح
٥٠٨ فصل فى ذكر الوجوه التى يستحق بها المدح والذم
٥١١ فصل فى ذكر الشروط التى لها يستحق الذم والمدح على ماقدمناه من الوجوه
٥١٦ فصل فى أن من حق التكليف أن يكون منقطعاً
٥٢٠ فصل فى أن توفير كل مايستحقه المكلف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لايصح
٥٢٣ فصل فى أن من حق التكليف ألا يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخ
٥٢٨ فصل فى بيان مايجوز أن يكلف العبد من الأفعال ومالا يجوز
٥٢٩ فصل فى الوجوه التى لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف

أبو سلـــوم المعتـــزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام فى الآجال

ذكر جملة من المقالات فى ذلك

حكى أبو[1] القاسم البلخى رحمه الله عن المجبرة ومن وافقها من الحَشْوية : أن كل مقتول فأجله قد كان حضر ، وإنما قُتل بأجله ، ولا يقدر القاتل على ألا يقتله فى تلك الحال كما لا يقدر على قتل من لم يحضر أجله .

وحُكى عن أبى[2] الهذيل ، رحمه الله : أن المقتول لو لم يُقتل فى ذلك الوقت لمات فيه لا محالة . وحكى عن المعتزلة[3] : أن الأجل هو الوقت الذى يموت فيه العبد إن لم يُقتل فيه ، أو لم يفعل ما يستحق به الزيادة فى العمر ، من صلة رحم وغيرها . قالوا : ووقت القتل ، والوقت الذى ينتهى إليه من يزاد فى عمره ، أجلان ؛ ويجوز أن يزيد الله فى الأعمار وينقص منها ؛ والآجال لا تَضطرّ القاتل إلى القتل ؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله ، من موت فى ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجله ؛ ولا عذر للقاتل فى القتل ، وافق قتله الأجل أو لم يوافقه .

وذهب بعضهم إلى أن المقتول متى عُيِّنَ جاز أن يوافق قتل القاتل أجله الذى جعل له ، فأما إذا جعل الكلام فى كل القَتْلَى[4] فإنه لا بد أن يكون بعضهم قد قتل دون

---

(١) هو أبو القاسم الكعبى . كانت وفاته سنة ٣١٩ هـ كما فى مقدمة الناشر للانتصار ١٨

(٢) هو محمد بن الهذيل . أستاذ المأمون فى الكلام كانت وفاته سنة ٢٢٧ هـ من تعليقات الانتصار ١٧٩

(٣) أى جمهورهم وكثير منهم ، وإلا فالمؤلف من المعتزلة .

(٤) فى الأصل : « القتلا » ويصح أن نقرأ : القتلاء .

الأجل الذى جعل له ؛ قال : ولا بدّ فى كل حىّ من أجل محكوم له بأنه يعيش إليه ، فيكون أجلا فى الحقيقة وإن قُتل قبله ، لأن الأجل هو الوقت المنتظَر ، ولذلك لا يقال فى الدين الحالّ : إنه مؤجَّل ، ويقال ذلك فى المتأخّر .

٦ أ والذى يقوله شيوخنا ،/ رحمهم الله ، فى ذلك : أن الآجال هى الأوقات ، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته ، وأجل موته هو وقت موته ، فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجل موته ، لا أجل لموته غيره ، ولا فرق بين المقتول وغيره ؛ ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدّة زائدة ، وكان يكون ذلك أجلا لهما على جهة التقدير ، وإن كان لا يقال الآن : إن ذلك أجلهما ، ولذلك يمنعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجلان ، ويبطلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة ، كما يبطلون القول بأنه كان يعيش لا محالة ، ولا يفرقون فى ذلك بين الجم الغفير والعدد اليسير إذا أتى القتلُ عليهم .

فصـــل

فى أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه وعلى فعل ما علم أنه لا يكون

اعلم أنا قد دللنا من قبل على أن القدرة متعلّقة بالضدّين ، وبالمختلف من الأفعال وبالمتماثل منها . وكلّ ذلك يبيّن أن تعلّقها لا يكون مقصورا على ما يعلم أنه يكون ؛ فإذاً يجب أن يقدر الواحد منّا على ما علم كونَه ، وعلم أنه لا يكون .

يبيّن ذلك أن كلاَ الضدّين لا يصحّ أن يوجد ؛ لاستحالة ذلك فيهما ، وقد تعلّقت القدرة بهما جميعا وإن علم أن أحدهما لا يكون . وقد بيّنا أن الكافر يقدر على الإيمان وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن ،/ ودللنا فى صدر باب العدل على أنه تعالى قادر على ٦ ب
ما لو وقع لكان قبيحا ، وإن علم أنه لا يختاره ، وأنه قادر على إقامة القيامة الآن ، وإن

كان المعلوم أنه لا يقع ولا يختاره . وقد بيّنا أن أصل الكلام فى إثبات تعلّق الفعل بالفاعل يقتضى ما قلناه ، لأنه إذا وجب وقوعه (بحسب[1] وانتفاؤه بحسب دواعيه وكراهته) فيجب أن يكون قادرا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه .

وقد بيّنا فى باب البدل أن العالم بأن الشىء يكون لا يوجب كونه ، ولا علمه بأن الشىء لا يكون لا يحيل كونَه . وبيّنا أن العلم يتعلق بالشىء على ما هو به ، لا أنه يصير على ما هو به بالعلم ، وأنه كالدلالة والصدق فى هذا الوجه . وبيّنا أن القول بخلافه يوجب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل فى الحَسَن والقبيح من حيث يجب كونه مضطرًا إلى فعلهما ؛ لعلم العالم بوقوعهما ، ويوجب كون القديم تعالى على[2] ما هُو به لمعلومنا ، وأن يكون العالم منا جَعَلَه كذلك ؛ وفى هذا من الجهالات ما لا خفاء به .

فإذا صحّ ذلك لم يمتنع كون العبد قادرا على قتل غيره ، وإن جعل الله أجله مؤخّرا عن ذلك الوقت ، لأن علمه تعالى بأنه يعيش مائة سنة ، أو نَصْبه الدلالة على ذلك ، أو كتْبه ذلك فى اللوح المحفوظ على جهة المصلحة للملائكة ، لا يخرج القادر من أن يكون قادرا على نقض بنيته من قبل ، كما لا يُخرج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرا على إماتته من قبل .

وقد بيّنا أنه لا يجب المنع من ذلك بأن يقال : إن ذلك يوجب كون / القادر قادرا على تجهيله تعالى ، لأن التجهيل هو ما يصيّر به الجاهل جاهلا ، دون تعيين الفعل الذى قد علم خلافه . وبيّنا أنه إن أراد السائل بما تعلّق به أنه يقول : إنه قادر على أن يفعل

---

(١) كان الأصل : « بحسب دواعيه وانتفاؤه بحسب كراهته » فغير المؤلف التركيب هكذا ، وجرى على اللف والنشر .

(٢) أى تكون صفته التى هو عليها تابعة لعلمنا به إذا كان العلم يؤثر فى المعلوم ويوجده .

ما علم تعالى أنه لا يوجد ويوجد خلافه فذلك صحيح ، وإنما يكون مخطئا فى جعل ذلك تجهيلا .

وبينّا الجواب عن قولهم : فلو وقع خلاف ما علم أنه يكون كيف كان يكون حاله فى كونه عالما ، وشرحنا ذلك فى باب البَدَل ؛ فلا وجه لإعادته .

وكلّ ذلك يبطل القول بأن مَن جعل الله تعالى له أجلا مخصوصا فالقادر منا لا يقدر على قتله من قبل ، ولا يصحّ متى علم تعالى أنه يموت بالقتل ألا يقتله القاتل ، على ما حُكى عن المجبرة فى هذا الباب .

فصـــل

فى أن المقتول كان لا يجب ، لو لم يقتل ، أن يموت فى تلك الحال لا محالة

اعلم أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح فى زيد لو لم يقتله القـاتل أن يعيش إلى وقت مسمّى ، كما لا يمتنع أن يكون الصلاح موته فى تلك الحال ، فإذا لم يكن فى العقل دلالة على ذلك وجب تجويز ما ذكرناه من الأمرين .

يبيّن ذلك أنه إذا لم يمتنع فى راكب البحر إذا مات غرقا ، وفى ساكن الدار إذا مات بالهـدم ، أنهما لو لم يتعرّضا لذلك كان لا يمتنع بقاؤهما مدة من الزمان ، فـكذلك لا يمتنع فى المقتول لو لم يقتله القاتل أن يعيش بُرْهة من الدهر .

فإن قال : إنى لو جوّزت أن يعيش لو لم يقتله القـاتل لأدّى ذلك / إلى أن يكون القاتل قاطعا لما جعله الله أجلاً له ، ولـكان غالبا لله فيما حَـكم به من أجله ، ولأدَّى ذلك إلى جواز البداء[1] على الله تعالى . فإذا استحال جميع ذلك وجب صحة ما قلته .

قيل له : إن جعله تعالى الأجل أجلا له هو بأن يكتب ذلك أو يدلّ عليه إن لم يقتله القاتل وقد بينّا أن ذلك لا يمنع من كونه قادرا على قتله ، وأن ذلك لا يوجب عليه لله

(١) فى الأصل : « البدل » .

لا قهرا ولا تجهيلا . فـكيف يجب إذا جوزنا لو لم يقتله القاتل أن يعيش ما ذكره السائل فى سؤاله .

وبعد ، فإنا لا نجعل الأجل إلا الوقت الذى يُقتل فيه . وقد علمنا أنه لا يجب القضاء بأنه كان يموت فى تلك الحال لو لم يقتله القاتل ، من حيث نقدر فنقول : كان يجوز لولا قَتْل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدة من الزمان ، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالغرق والهـدم وسائر الأسباب التى يجوز أن يعيش لو لم تحْدُث . وإنما كان يجب البَدَاء لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان عالما به ، أو ظهر له ما لم يكن عالما به ووَجَد من فعله ما يقتضى ذلك فيه . وتجويزنا أن يعيش مدة لو لم يقتله القاتل ليس ببَدَاء ، ولا يدل عليـه ، فـكيف يُمنع من ذلك هـذه العلة ، ولو جاز التعلّق بذلك فيما قال لجاز أن يقال فيمن مات ببعض الأسباب التى حدثت عند اختياره من غرق وهدم : إنه يوجب البداء لو جوزنا أن يبقى بعـد ذلك لو لم يختر ذلك السبب ، ويجب على هـذا القول أن يقال فيمن / ظلم واحد ماله فافتقر : إنه لو لم يظلم لـكان تعالى يسلبه المال ويفقره ، ويقال فيمن قطع عضو نفسه أو غيره : إنه لو لم يفعل ذلك لـكان ينبتر منه لا محالة ، وفيمن يتناول ما يُمرض ويُسقم : إنه لو لم يفعل ذلك لـكان تعالى سيُمرضه ، وإن كان ذلك يؤدّى إلى أن يقـال : إن الـكافر لو لم يختر الـكفر لـكان تعالى سيخلقه فيـه لا محالة . وكذلك القول فى سائر الأفعال التى يختارها القادر منا ؛ وفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وقد قال بعض شيوخنا فى إبطال هذا القول : قد علمنا أن القَتَلة قد يقْدِمون على قتل عالَم من الناس فى وقت واحد ، وقد يتّفق ذلك فى الحروب وغيرها ، فلو وجب القطع على أنهم لو لم يُقتلوا لماتوا لا محالة لأدّى ذلك إلى تجويز نَقْض العـادة فى غير زمن الأنبياء ؛ لأن موت العـالَم الـكثير فى حالة واحـدة على الوجـه الذى يُقتلون عليـه بخلاف العادة ؛ وهـــذا إذا صح أوجب أن يقطع على أنهم أو بعضهم كان لا يجوز أن يموت فى تلك الحـال .

ومن قول شيوخنا أنه كما يجوز أن يتأخّر موتهم لولا القتل فقد يجوز أن يموتوا في تلك الحال، لكنه لا يبعد أن يقال: متى كان تجويز موت جميعهم في تلك الحال يقتضي تجويز نقض العادة فيجب المنع من ذلك في جميعهم وإن جُوِّز في بعضهم، ومتى
لم / يقتض ما ذكرناه فيجب تجويز الأمرين في الكل، وقد ثبت أن العادة قد جرت ٨ ب
بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب، نحو الطاعون والصاعقة، والرياح الحارة، والبرد الشديد، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالغرق والسيل وغيره، فغير ممتنع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال، لولا قتله لهم، ببعض ما ذكرناه من الأسباب، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم. فالذي قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك صحيح.

وقد ألزمه بعض شيوخنا على ذلك أن يكون ذابح غنم غيره منعما محسنا وإن أتى على قطيع من الغنم، وذلك أنه إن وجب في المقتول منّا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت فيجب مثله في كل حيوان، وقد علمنا أن من غلب في ظنه أنه إن لم يذبح الغنم المملوكة لغيره أنها تموت بحادث لحقها يخشى موتها عنده أنه يكون محِسنا إليه[1]، فإذا صح ذلك وكان على قولهم أن لو لم يذك[2] القطيع من غنمه وإبله كان يجب أن يموت لا محالة فبأن يكون حَسَنة أولى. وفي علمنا بأن فاعل ذلك يستحق الذمّ والتوبيخ عند جميع العقلاء دلالةٌ على بطلان هذا القول. فإن قيل فيجب ألا تجوزوا أنتم لو لم يَذبح هذا الذابح غنمه
أن تموت في تلك الحال، لأن تجويزكم ذلك يوجب تجويز كونه / محسنا وتجويز زوال ٩ أ
الذمّ عنه، وهذا في الفساد بمنزلة ما ألزمتمونا. قيل له: إنا إذا كنا نشكّ في هل كانت تعيش أم تموت لم يخرج الذابح لها من أن يكون مُقدما على قبيح بالتصرّف في مِلك غيره، ومنع الغير من أغراضه فيما يملكه من الغنم، وذلك بمنزلة تجويزنا في الغير أن يكون

(١) أي لو ذبحها. (٢) في الأصل: «يذكى».

الفقر أصلح له فيما كلّف، ولا يقتضي ذلك أن يَحسن منا إتلاف ما له ليفتقر، فقد بان أن التجويز في هذا الباب يخالف القطع.

وهذه الجملة تبيّن بطلان ما حُكي عن أبي الهُذَيل رحمه الله.

فأمّا إذا كان المعلوم أن الغنم ستموت لا محالة لولا ذَبحُ الذابح، فهل يلزم الذابح العِوَض وسائر ما يتصل به. تراه مشروحا في باب العِوَض إن شاء الله.

فصل

في أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يقتل في هذه الحال وإن كان ذلك جائزا

اعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنه يُفسد هو في التكليف أو غيره، فيكون الصلاح اخترامه على كلّ حال. ومَن هذا حالُه إذا قتله القاتل في ذلك الوقت ودعته دواعيه إلى قتله في تلك الحال، فقد زالت المَفسدة التي
كانت تحصل ببقائه لو بقي، فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بد من أن / يخترمه ٩ ب
تعالى لما ذكرناه.

وكذلك فغير ممتنع أن يتفضّل تعالى عليه بأن يكلّفه مدّة من الزمان ويتفضّل بتبقيته مدّة معلومة، فإذا انقضت حسن منه اخترامه، وإن لم يقتله القاتل كان له تعالى أن يخترمه ولا بدّ من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به. فعلى هذين الوجهين لا يمتنع[1] في المقتول أن يقال: إنه لو لم يُقتل لمات في الحال. وإذا جاز ذلك فكيف يصح القطع على أنه كان يجب أن يعيش لا محالة لو لم يقتله القاتل. ولا فرق بين من قال بوجوب ذلك لولا قتل القاتل له مع تجويز ما ذكرناه، وبين من قال بوجوب موته في

(١) في الأصل: «لا بد يمتنع».

فى الحال لولا قتل القاتل مع تجويز ماذكرناه فى الحال لولا قتل القاتل له . فإذا بطل ذلك لما بيناه فى الباب الأول فكذلك القول فى هذا الوجه . ويجب ألا نقدم فى أمر المقتول على أحد هذين الأمرين إلاّ بالخبر ، فإن ورد بأنه لو لم يقتله لمات فى الحال أو عاش لا محالة قُضِي بذلك ، وإلاّ فيجب تجويز كلّ واحد من الأمرين ، إما لأن الصلاح كما قد يجوز أن يكون فى تبقيته عندنا فقد يجوز أن يكون فى موته أيضا ، أو لأنه تعالى متفضّل ، فيجوز أن يقطع التكليف عنه ويخترمه ؛ لأن زيادة التكليف تفضّل منه ، ويجوز أن يتفضل بتبقيته .

فإن قال : وما أنكرتم أنه يجب القطع بأنه لولا قتلُه لعاش ، وإلاّ لم يكن ظالما بالإقدام على قتله مع العلم بأنه لو لم يقتله لمات لا محالة .

قيل له : إنه تعالى لو أماته كان يجوز أن يميته من غير ألم ، فلا يجب من حيث علم أنه لو لم / يقتله لأماته تعالى ألاّ يكون ظالما ، لأنه قد آلمه على وجه لم يكن له أن يفعله به ، ولا كان يحصل مثلُه من فعله تعالى .

وبعد ، فإنه سبحانه وإن أماته بألم فقد يجوز أن يعلم أن فيما يفعله من الألم مصلحة فى الدين ، وليس كذلك حال ما يفعله القاتل به من الآلام ؛ لأنه لا يجب إذا كان الفعل مصلحة أن يكون أمثاله من فعل أىّ فاعل كان مصلحة ؛ لأن كونه مصلحة لا يرجع إلى جنسه ، فلا يجب أن يتفق فيه المتماثل ، كما يصح اتفاق المختلف فيه ، فكذلك لا يمتنع افتراق المتماثل فيه .

على أنه لا يجب إذا حسن من بعض الفاعلين أن يؤلم غيره أن يحسن مثلُه من غيره ، دون أن يعلم وقوعه منه على الوجه الذى يحسن عليه ، لأنه لامعتبر بجنسه فى باب الحسن . يبيّن ذلك أنه قد ثبت أن للإمام أن يقتل المُرْتَدّ ، وإن قبح من غيره قتله إذا لم يكن بإذنه ، ويحسن منه قتلُ القاتل عند مطالبة الولىّ ، ولا يحسن ذلك من غيره ، فإذ لا يمتنع

مثله فى الشاهد فغير ممتنع أن يحسن منه سبحانه أن يميت زيدا فى بعض الأحوال ، وإن لم يحسن من غيره قتله فى تلك الحال .

على أن ما بيّنته من بعد ، فى أن الألَم النازل بالعاقل يحسن من الله تعالى وإن لم يحسن مثلُه منّا ، يبيّن صحة هذا القول . فأنت تجد ذلك مشروحا بعد . وكل ذلك يبيّن أن القاتل ظالم للمقتول على كل حال .

على أن الألم إنما يحسن / متى فُعِل بالغير للتعويض . فأمّا إذا لم يقصد به ذلك ولم ١٠ يكن فى حكم ما قُصد به ذلك ، فيجب أن يكون عاريا من نفع . فإذا لم يكن مستحقّا ولا دُفع به ضرر أعظم منه وجب قبحه . وهذا القتل لم يحصل فيه بعض هذه الوجوه ؛ فيجب كونه قبيحا . وإماتته تعالى قد حصل فيه بعض هذه الوجوه فيجب حسنه .

وبعد ، فإن القاتل يقدِم على قتله مع كونه ظانّا لبقائه ؛ لأن أمارات البقاء حاصلة فى كل حال ؛ فيجب أن يكون مضرا به لا محالة ؛ لأنه قطعه عن المنافع التى يظن وصولها له لولا القتل . وذلك لا يتأتى فى إماتته تعالى .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يَحسن منه قتلُه لو أعلمه الله تعالى أنه سيموت فى تلك الحال لا محالة ، ويجب على ما قدّمتموه أن يحسن منه قتله إذا حصلت أمارة موته بنزول مرض مخوف به . وبطلان ذلك يوجب فساد ما ذكرتموه .

قيل له : إنه لا يجب إذا قبح الفعل لبعض الوجوه أن يحسن إذا انتفى ذلك الوجه عنه . فغير ممتنع أن يقبح قتل القاتل لزيد إذا كان الحال ما وصفناه للعلّة التى ذكرناها ، وإن كانت متى عُدمت قبح أيضا لوجه سواه ، فلذلك حكمنا بأنه يقبح منه قتله ، وإن علم أنه سيموت فى تلك الحال ، لأن علمه بأنه تعالى يحسن منه أن يميته لا يوجب أن يحسن منه أن يقتله إذا لم يقع قتلُه على وجه يحسن له الآلام . فكذلك القول فيه إذا ظهرت أمارة موته ؛ لأن ذلك دون العلم بموته ، فبأن يكون قتله قبيحا عنده أولى .

فإن قيل خبّرونا لو كان الكلام فيما يباح قتله من الغنم أتقولون إن / المذكّي له ١١ا
ظالم لصاحبه على كل حال ، أم تجعلونه ظالما إذا لم يكن عالما بأنه سيموت لا محالة ،
فأما إذا علم ذلك بخبر الله سبحانه يكون فعله حسنا ، وهل تجرون(١) عليه الظن في هذا الوجه
مُجرى العلم . وما قولكم فيمن يعلم من حال زيد أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده
من أن يكون حيّا ، وأن بقاءه حيّا مَفسدة له ، أتقولون : إنه يحسن منا مَثلُ ولده
والحال هذه أم لا ، فإن حكمتم بقبح قتله منّا فما الفرق بينه وبين ما فعله صاحب(٢) موسى
صلى الله عليهما بالغلام من القتل خشية أن يُرهق والديه طغيانا وكفرا ؟ فإذا جاز أن
يتعبّده تعالى بقتل غيره ؛ لما له في ذلك من المصلحة ، فهلاّ جاز أن يُقدِم على قتله إذا علم
أن لغيره فيه مصلحة أو في بقائه مفسدة ، أو لستم تقولون : إنا لو علمنا بالعقل من حال
ما ثبت وجوبه سمعا ما عرفناه بالسمع لحسن ، فهلاّ وجب القول بحسن قتل مَن المعلوم
أنه يُفسد هو عند تبقيته أو غيره .

قيل له . أمّا مَن ذبح شاة غيره وقد علم أنها لو لم تُذبح في تلك الحال ماتت وبطل
الانتفاع بها ، فإنه يحسن منه ذبحها إذا كان التعبد من الله تعالى على هذا الحدّ ، لأنه
تعالى قد ندب إلى ذبح شاة غيره إذا خيف عليها الموت ؛ لما فيه من الإحسان إليه . فمتى علم
ذلك من حالها كان ذبحها بأن يحسُن أولى ، ويكون ذلك إحسانا منه إليه . وتجويزه إن
لم يذبحها أن يذبحها غيره لا يُخرجه من كونه / محسنا . ويصير بمنزلة مَن رد عليه بعض ١١ب
أملاكه ، أو أزال عنه بعض المضارّ النازلة به في أنه يحسن ذلك ؛ وإن كان لو لم يفعله
لفعله غيره ، وغلبة الظن في هذا الباب كالعلم ؛ لأنه إذا خشي أن تموت هذه الشاة حسن
منه أن يذكّيها ، وإن جوّز أن تبقى ويزول ما بها من المرض . هذا إذا كان حال صاحبها

(١) في الأصل : « تجيزون » .
(٢) هذه إشارة إلى ما ورد في سورة الكهف في الآية ٧٤ : (حتى إذا لقيا غلاما فقتله قال أقتلت نفسا زكية بغير نفس لقد جئت شيئا نكرا) وفي الآية ٨٠ : وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا) .

حاله في العلم والظن ؛ فأما إن ظن صاحبها أنها تبقى ، وكان له غرض في بقائها ، ويلحقه
في الحال غم بتذكية غيره لها فليس للذابح أن يُقدم على ذلك ، إلّا بإذنه أو بسمع يقتضي
إباحة ذلك والحال هذه . فأما إذا لم يحصل العلم ولا الظن في ذلك فمحرم عليه أن يذبحها ،
وإن كان المعلوم أنه تعالى يميتها في تلك الحال ، كما قلنا في قتل زيد وإن علم أنه يموت في
تلك الحال لو لم يُقتل .

وليس لأحد أن يقول : إذا جوّزتم ذبح الشاة مع غلبة الظن ، وإن قبح ذلك في
زيد ، فقولوا : إنه يحسن ذبحها على كل حال ، وإن قبح قتل زيد . وذلك لأن الشريعة
أباحت الانتفاع بلحم الشاة عند الذكاة ، ومنعت من ذلك عند الموت ، فصارت من هذا
الوجه بمنزلة الأموال المنتفع بها ، فكما أن لصاحب الشاة أن يذبحها لينتفع بها فكذلك
لغيره أن يذبحها إذا غلب على ظنه أن الانتفاع يبطل بها لولا الذبح(١) . فأما إذا لم يغلب
على ظنه ذلك من / حالها فمتى ذبحها كان ظالما لصاحب الشاة ؛ لأنه قد يكون غرضه في ١٢
تبقيتها ، لأنه كما ينتفع بلحمها عند الذبح فقد ينتفع بوجوه كثيرة عند تبقيتها ، فيحرم
التفويت أغراضه في هذا الباب إلا أن يعلم من حاله أن غرضه ذبحها فيحسن ذلك من
فاعله ويكون بمنزلة المأذون له في هذا الباب . وليس كذلك حال زيد ، لأنه لم يُبَح قتله
على وجه انتفاعه أو لنفع غيره ، فيجب أن يكون قتله قبيحا على كل حال . فأمّا ما نُدِب
الإنسان إلى ذبحه من الهدايا(٢) وغيرها فالأمر فيه موقوف على ما يرد الشرع به ، فإن
دل الشرع على أن نيابة غيره عنه في وقت مخصوص بغير إذنه تحسن فله أن يذبح ذلك ،
وإلاّ حرم عليه إلّا بإذنه . وليس لأحد أن يقول : يحسن ذبحها إذا غلب على الظن
أن في ذبحها مصلحة في الدين ، وأن يُجرى ذلك مُجرى غلبة الظن بأنها تموت لولا الذبح

(١) في الأصل : « الذابح » .
(٢) جمع الهدي – بزنة غني – وهو ما يهدى إلى الحرم المكي من الإبل .

وذلك لأن غلبة الظن فيما يتعلق بالتكليف تحتاج إلى أمارة ودلالة ، إما بمنزلة الاجتهاد أو بمنزلة النصوص ، فمتى عُدما جميعا لم يكن به معتبر وليس كذلك فيما يتعلق بمنافع الدنيا ؛ لأن لغلبة الظن طرقا معروفة بالعادة ، فغير ممتنع أن يحسن منه ذبحها عند خوف موتها ، لما فيه من الإحسان إلى صاحبها ، ولذلك يقبح ممن[1] لا ذكاة له الإقدام على
١٢ ب ذبحها لأن ذبحه لها كموتها فى أنه لا يبيح الانتفاع بها . فعلى هذا / الوجه يجب أن يُجرى هذا الباب . فأمّا ما سألت عنه من قتل ولد زيد إذا كان المعلوم أنه يصلح فى التكليف متى خرج ولده من أن يكون حيا وأعلمه تعالى ذلك ، فيجب أن ينظر فيه ، فإن كان الصلاح يتعلق بانتفاء حياته والفساد بوجود حياته فغير ممتنع أن يكون قتله له قبيحا ، وإن كان إماتة الله له حسنا ، لأن القتل غير انتفاء الحياة والموت ، فلا يمتنع أن يكون القتل قبيحا وإن تعلق الصلاح بانتفاء الحياة أو بالموت . ويجب أن يعلم فيمن هذا حاله أنه تعالى سيخترمه لكى يُصلح المكلّف ولا يفسد ببقاء حياته ، ولا يجب أن يحسن منا قتله متى علمنا ذلك من حاله لما بيناه ، وإن كان الصلاح متعلقا بقتله له فإن الله تعالى سيدله على ذلك ويعرفه ، فيخرج بالتعريف والإباحة من أن يكون قبيحا .

فأما صاحب موسى عليه السلام فالأولى عندنا أنه فعل ما فعله لأن الله تعالى أعلمه أن ذلك الفعل منه صلاح وحسن ، وأنه يقوم مقام إماتة الله للغلام ، فلذلك حسن فعله ولذلك قيل : إن إقدامه على هذه الأمور لما لم يصح إلا بوحى فيجب أن يدل على أنه كان نبيا .

وإنما قلنا : إنّا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مصلحة لنا لزمت[2] كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعا ، لأنا إذا علمنا بالعقل ماعلمناه بدليل السمع بعينه فيجب كون الفعل

(١) كذا فى الأصل . فإن كان المراد بمن لا ذكاة له من لا يحسن الذكاة فالعبارة صحيحة ، وإن كان المراد مالا يؤكل من الحيوان ولا يذكى فالمناسب « لما » . (٢) فى الأصل : « ولزمت » .

لازما ، وليس كذلك حال علمنا بأن فى / بقاء زيد مفسدة ، وفى انتفاء حياته مصلحة ، ١٣
لأن العلم بذلك ليس هو العلم بأن ذلك يحسُن منّا ، لأنه متى حسن منا قتله علمنا أن فعلنا إياه هو المصلحة ، ومتى علمنا ماقدمناه جوّزنا أن يكون المصلحة هو إماتته تعالى وأنه تعالى سيفعل ذلك لا محالة . فلذلك فرقنا بين الأمرين . ولو أن الرسول عليه السلام أعلمنا بأن قتلنا له مصلحة ، إما لنا أو له أو لغيره ، لحسن منا فعل ذلك كما تحسن منّا أكثر العبادات . فعلى هذا الوجه يجب أن يُعتبر هذا الباب .

فإن قيل : كيف يجوز أن يكون تعالى قد جعل أجلَه وقتا مخصوصا ، ويَمنع مع ذلك من قتله فى تلك الحال أشدّ منع ، ويتوعّد عليه بالعقاب . أوَ ليس ذلك يؤدّى إلى كونه مانعا من حُكمه .

قيل له : إنه تعالى وإن جعل أجل موته ذلك الوقت فإنه قد علم أن موته إن حصل من قِبَله كان حسنا ، وإن حصل من قِبَل القاتل كان قبيحا . ولا يخرج فى الحالين من أن يكون موته حادثا . وحكمه تعالى إنما هو بأنه سيموت ، وفى تلك الحال ، فلا يجب إذا منع الغير من قتله ونهاه عن ذلك أن يكون مانعا مما حَكَم به من أنه سيميته فى تلك الحال ، وإنما المستحيل أن يحكم بأن أجل موته لا يحصل إلا بقتل زيد بعينه ، ومع ذلك يمنعه من قتله قهرا ، لأن ذلك يؤدى إلى خلاف ماعلمه . فأمّا إذا منعه من ذلك بالنهى ، والمعلوم أنه سيقع منه ذلك لا محالة فليس[1] فيه مابوجب فسادا .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إنه لا / يجوز أن يعيش أكثر من ذلك ؛ كما قلتم : إنه لايجب ١٣
قتله ، لأنه لو جاز أن يعيش وجعل الله تعالى الوقت المتأخّر أجلاً له ، لكان القاتل مانعا له تعالى وغالبا له ، لأنه جعل أجله متأخّرا ، وأبى القاتل إلّا أن يكون متقدّما ، وبطلان ذلك يقتضى القطع على أنه كان يجب أن يموت فى تلك الحال ،وأنه كما لا يجب

(١) فى الأصل : « وليس » .

أن يقضى ببقائه بعده مدة فكذلك لا يجوز القول بذلك .

قيل له : قد بينّا أن وجوب بقائه قطعا يحتاج إلى دلالة ، فلذلك لم نقل به . فأمّا الجواز فإنما نريد به الشك . وقد بينّا أنه غير ممتنع أن يكون الصلاح تبقيته لولا قتل القاتل له ، وإن كان تعالى يعلم أنه سيقتله لا محالة ، وأن ذلك هو أجل موته على مابينّاه . وليس فى تجويز ما جوزناه إثبات العبد مانعا للقديم تعالى مما أراده أو حكم به ، لأنه تعالى إنما علم أنه سيبقيه إن لم يقتل ، وحكم به على هـذا الشرط ، ولو علم أنه سيبقى على كل حال وبحكم بذلك لم يقع من العبد قتله البتة . فأمّا صحة قتله له وقدرته على ذلك فغير ممتنع ، لأنا قد دللنا على أن القادر منا يقدر على خلاف ماعلم أنه يكون .

ومما يبيّن صحة مانقوله فى هذا الباب أنه لو أتلف ثوب غيره لم يجب القطع على أنه كان يبقى صحيحا لا محالة ، بل كان لا يمتنع أن يتلف لوجه آخر . وكذلك القول فى سائر الأموال . فكذلك القول فى قتل زيد . وكما أن تجويز بقاء الثوب صحيحا وتجويز
١٤ ا هلاكه لا يُخرج متلفه من أن يكون ظالما ، فكذلك القول فى المُقدم / على قتل زيد ، وإن كان لو لم يقتله لجاز فيه الإماتة والتبقية . وقد ثبت أن من أماته الله بغرق أو هدم أو برد أو حرّ عند تعرّضه لأسباب هـذه الأمور كان يجوز لو لم يتعرض لها (١) أن يعيش ويجوز أن يموت ، ولا يجب القطع فيه على أحد الأمرين إلّا بخبر ، فكذلك القول فى المقتول .

فإن قيل : إذا وجب بالعقل ، لو أزلنا عن أنفسنا توهّم القتل ، أن يكون لكل حيّ (أجل (٢) مجعول) له من قِبَله تعالى فيجب أن يكون القاتل ، إذا لم يعلم ذلك الأجل ، ألّا يجوز أن يتّفق منه قتل من يقتله بأن يصادف قتله أجله ، وذلك يوجب أن

(١) فى الأصل : « بها » .
(٢) فى الأصل : « أجلا مجعولا » .

يكون سائر من يقتله أو أكثرهم قد كان له أجل وقطعه عليه ، وأن يجب القطع على أنه كان يعيش لولا قتله إيّاه .

قيل له : إن جعله تعالى الأجل أجلًا له هو بشرط ألّا يتقدم القتل ، فكأنه تعالى كتب فى اللوح المحفوظ بأن زيدا يعيش مائة سنة إن لم يقتل وهو ابن خمسين ، ويكون ذلك أجله ، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجله ، وأنا أعلم أنه سيقتل فى هذه الحال لا محالة ، فهذا منه تعالى يوجب أن أجله حال القتل دون الحال الثانى .

ولا يجوز أن يقال : إنّا نتوهّم ارتفاع القتل فى أجله إذا كان الحال ماوصفناه ، فأمّا إذا كان القاتل غير عالم بأجل مَن يقتله فإن قتله لا يصحّ أن يصادف آجالهم مع كثرتهم ، كما لا يجوز مع الجهل أن يصادف إخباره أن يكون صدقا ، لكن ذلك
لايخرج المقتول المعيّن / من أن يجوز فيه الاخترام والتبقية على مابينّاه . وإن كنا نعلم أنه ١٤ ب
تعالى لم يجعل له أجلا ثانيا ، مع العلم بأن القاتل سيقتله فى هذه الحال قطعا ، وإن لم يمتنع أن يقدَّر له أجل بشرط ألّا يتقدم قتلَ القاتل له .

فإن قيل : خبّرونا عن قاتل قتل خَلْقا كثيرا ، والمعلوم من حاله أنه لا يتّفق منه قتلهم فى الوقت الذى قد علم تعالى أن الصلاح إماتتهم فيه لولا القتل ، لأن ذلك لا يجوز أن يتفق من غير معرفة ، كما لا يتفق الصدق فى الأمور الكثيرة من غير علم ، أليس يجب أن يقطعوا على أن فيهم من كان يجب أن يعيش لا محالة ، وفى هذا إبطال ماقلتموه فى هذا الباب .

قيل له : إن الذى ذكرناه صحيح إذا كان القول فى مقتول معيّن ، فأمّا إذا كان الكلام فى الجمع العظيم فقد بيّنا أنه لا يمتنع لو لم يقتلهم القاتل أوالقتلة أن يموتوا ببعض الأسباب التى جرت العادةُ أن يموت لها الخلق العظيم . فأمّا تجويز كونه قاتلا لجميعهم فى الوقت الذى علم تعالى أن الصلاح اخترامهم فيه من دون بعض هذه الأسباب لولا القتل

فبعيد ، لأن اتّفاق ذلك أشدّ تعذرا من اتّفاق الصدق فى الإخبار عن الأشياء الكثيرة مفصّلا . والعلّة التى لها قلنا بذلك فى الجماعة غير موجودة فى كل واحد معيّن ، فلا يجب حمل الواحد على الجماعة فى هذا الباب ، ولا يجب أيضا حمل القاتل الواحد على الجماعة إذا قتلت فى هذا الباب ، لأنه لا يمتنع من كل واحد منهم اتفاق قتل واحد فى الوقت الذى
١٥ أ علم تعالى أن الصلاح أن يميته فيه لولا القتل / وإن تعذّر ذلك فى الواحد ، كما يجوز أن
يتّفق من كل واحد من المخبرين الصدق فى الخبر الواحد ، وإن لم يتّفق ذلك من الواحد إذا أخبر عن المخبَرات الكثيرة مفصّلة .

فصـــل

فى أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجله ، وأن الزيادة والنقصان فى الأجل لا تصح ، وأن القول بإثبات أجلين باطل

اعلم أن الذى يقوله مشايخنا رحمهم الله أن أجل الشىء وقته ، والوقت هو الحادث الذى تعلّق حدوث غيره به ، أىّ حادث كان ، ولذلك يصح من الإنسان أن يجعل كل حادث يشار إليه وقتا لغيره ، وإنما يوقت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة . ولذلك يصحّ من زيد أن يجعل طلوع الشمس وقتا لقدوم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس ، وجهل متى يَقْدَمُ عمرو ، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطب عالما بقدوم زيد ويكون جاهلا بطلوع الشمس أن يجعل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس ، وإنما يمتنع من الموقِّت الواحد أن يجعل الموقت موقَّتا به ، لأن المخاطب لا بد من أن يكون عارفا بأحدهما دون الآخر ، فبحسب حاله يصح أن يجعل الشىء وقتا لغيره ، ولذلك يصح منه إذا خاطب اثنين أن يجعل ما جعله وقتا فى خطاب أحدهما موقَّتا فى خطاب الآخر . وكذلك القول فى خطاب الواحد فى زمانين .

والذى يبيّن صحّة ذلك أن التوقيت بالقديم لا يصح وكذلك بالباقى من الأمور ، بل
١٥ ب لا يعقل ذلك أصلا . فإذا ثبت ذلك وجب صحّة ما قلناه من أن / الوقت لا يكون إلا حادثا .

واعلم أن الاولى عندى فى هذا الباب أن يجوز كون الشىء وقتا وإن لم يكن حادثا ، إذا جرى مجرى الحادث ، حتى يصح أن يوقّت الشىء بتجدد عدم غيره ، كما يصحّ أن يوقت بتجدّد حدوثه ، لأن أحدهما قد حلّ محل الآخر فى أن التوقيت معقول ، وفى أن المخاطب يستفيد الغرض بالكلام . فإذا صح ذلك فيهما لم يجز أن يختص أحدهما بأن يُجعل وقتا دون الآخر . وكذلك يجب فى كل صفة تتجدّد للموصوف ، وإن لم يكن هناك حدوث معنى على وجه . يبينّ ذلك أن الواحد منا لو علم متى يصير زيد مدركا للشىء يصح أن يُجعل ذلك وقتا لما لا يعلمه ، بل يكون التوقيت بذلك أظهر من التوقيت بكثير من الحوادث لظهور ما يُعلم به . يبين ما قلناه أن أهل اللغة قد وقتوا بتجدد الأحوال ، وإن لم يستدلّوا على الحوادث ، فعلم أن المعتبر فى هـذا الباب هو بتجدد الأحوال ، رجع بذلك إلى الحدوث أو إلى العدم أو غيره ، ولا فرق أيضاً بين تجدد الأحوال وبين انتفاء الأحوال وزوالها إذا كان الحال فيها ظاهرا . ولو صحّ فى الباقى أن يتجدد فيه ما يصحّ معه تعليق الحادث به كان لا يمتنع جعل الباقى وقتا ، لكن ذلك يتعذّر فيه إلا إذا كان ذلك الباقى جسما ، فيتغير عليه الأحوال على ما بيّناه .

وكل ما يجوز أن يجعل وقتا من حادث وغيره فكذلك يجوز أن يجعل موقّتا ، والعلة فيهما واحدة ، ولذلك يجوز أن يقال : إن فلانا يدرك السواد عند طلوع الشمس ، وتفنى حياتُه عند غروب الشمس .

وإنما جُعل الغالب فى الأوقات حركات الشمس والقمر لأنه الظاهر لحسّ كل أحد ،
والعَلَمَ فى جميع البلاد ، وإلا فالتوقيتُ / به وبغيره من الحوادث لا يختلف البتّة . ٦

فأما ما يقوله شيوخنا فى كتبهم : من أن القـديم موجود لم يَزَلْ ، وأنّ (لم يزل) فى حكم الوقت ، فلا يجوز أن يقال : إنه تعالى متكلّمٌ لم يزل إلى سائر ما يتصل بهذا الباب ممّا يجرى فى الكتب فليس بناقض لما ذكرناه ، لأن الغرض بذلك ليس هو التوقيت ،

وإنما يراد بذلك أن وجوده غير متجدد، وأنه لا أول لوجوده، ليفرق بينه وبين ما لوجوده أول . وإنما نقول . إن كونه متكلما لم يَزَلْ فى حكم المعلَّق بوقت عند مكالمة من يقول: إنه متكلم لم يزل بمعنى أنه سيكلّم على الوجه الذى يقال فى الواحد منا إنه متكلم ، إذا كان ممن لو تعمدَ الـكلام لتأتَّى له . فنقول : إن ذلك إنما يجوز أن يقال توسّعا على الإطلاق. وأما متى قيّد بوقت فإن ذلك ممتنع . ونقول أن (لم يزل) جار مجرى الوقت لا أنا نجعله وقتا فى الحقيقة ، وإنما نريد أنه كما لا يقال إنه متكلم فى هذا اليوم ولم يوجد من جهته كلام ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه متكلم لم يزل ولا كلام موجود لم يزل . فقد بان لك أن بعض الـكلام موافق لبعض .

فإذا صحت هذه الجملة فالأجل هو الوقت ؛ لأن وقت الشىء هو أجله . ألا ترى أن الوقت الذى يحل فيه الدَّيْنُ يقال : هو أجل الدَّيْنِ ، والوقت الذى ينزل فيه بالعبد الموت يقال : إنه أجل الموت .

فإن قيل : ما أنكرتم أن الأجل هو ما يُنتظر وقوعه من الأوقات ؛ لأنه مأخوذ من التأخير والنظِرة ، ولذلك سمى آخر أوقات أجل الدين محِلّ الأجل ولا يقال فى الدين الحالّ : إنه مؤجل ، ولا أن القاضى / له قضاه لأجله . ١٦ ب

قيل له : إنه على قياس العلة يجب أن يقال فى الحالّ : إن أجله فى الحال ، وفى المؤجل يقال : إن أجله بعد سنة ، كما يقال لمن نزل الموتُ به : إن هذا أجل موته ، كما يقال ذلك إذا علم أن أجل موته بعد مدة . ولو كان الأجل مفيدا المنتظر من الأمور لما صح أن يقال ذلك فى الموت الحاضر ، كما لا يقال فى الدين الحالّ ، وفى بطلان ذلك دلالة على أن ما قاله فى الدَّيْنِ مما غلب التعارف فى استعماله فى المتأخر من الديون دون الحالّ منه . وإلا فاللغة تقتضى استعمال ذلك فيهما على سواء . وهذا كما تعارف الناس عند قولهم . إن أجل فلان قد حضر أن المراد به الموت دون غيره من الحقوق ، وإن كانت اللغة

لا تفصل بين الأمرين . ونحن نعلم أنه لا يقال [فى الأمور[1]] المؤقتة : إنها مؤجّلة ، كانت متأخرة أو حاضرة الوقت ، كما يقال ذلك فى الديون والموت والحياة ، ولا يوجب ذلك أن يكون الأجل (مفيدا[2] لهذه الأمور) المخصوصة ، فكذلك القول فيما ذكره .

فإذا صح ذلك وجب أن يكون أجل موت الإنسان وقت موته ، فكما لا وقت لموته إلا الوقت الذى حدث موتُه فيه فكذلك لا أجل لموته غيره . ولا فرق فى صحة ذلك بين أن يُحدّ الأجل بما ذكرناه أو بما سأل السائل عنه . فإذا قُتل المقتول وعُلم أنه وقت لموته غير ذلك الوقت فيجب ألا يكون لموته أجل غير ذلك الوقت ، وأن يكون المقتول فى هذا الباب والميت بمنزلة واحدة فى هذا الباب . وقد بينّا بطلان القول بأنه لو لا قتل القاتل له لكان يجب أن يعيش لا محالة ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قلناه ، / وإن كان لو ثبت ماقاله لم يؤثّر فيه ؛ لأنه وإن وجب أن يعيش فذلك غير مخرج ١٧ له من أن يكون موته حدث فى ذلك الوقت ، فكما أن ذلك لا يخرج هذا الوقت من أن يكون وقتا لموته ، فيجب ألاّ يخرجه من أن يكون أجلا لموته ، وأن يكون الوقت الذى كان يجب أن يعيش إليه لولا قتل القاتل يوصف بأنه أجل له بشرط ، لا على جهة الإطلاق ، فيقال كان يكون أجله لولا القتل . وذلك لا يوجب كونه أجلا له ، كما أنه تعالى لو علم أنه إن بقّاه رزقه الأموال والدُور والولايات لصح أن يقال : كان يكون رزقا له لو بقى ، ولا يوجب أن يكون رزقا له الآن ، فكذلك القول فيما ذكرناه ولا فرق بين من قال : إن تجويز تأخير موته لولا القتل يوجب أن أجله هو المتأخر دون وقت القتل أو هما ، وبين من قال مثله فيمن مات بغرق أو هدم أو برد أو حرّ . وهذا يوجب أن يكون تعالى قد قطع أجله عنده بأن أماته فى تلك الحال ، وإذا لم يجز أن يقال بذلك فكذلك القول فى المقتول . وقد بينّا انه لا ينكر القول بأن وقت موته كان يتأخر لولا

(١) زيادة يقتضيها السياق . (٢) كذا فى الأصل . ولعل الأصل : « مفيدا بهذه الأمور » .

القتل ، وذلك لا يوجب كون ذلك الوقت أجلا لأنّ ذلك يؤدى إلى أن يجعل أجل الشيء [و] وقته ما لم يحصل الشيء فيه ، ولا يجعل أجله ووقته ما حصل الشيء فيه . وهذا عكس ما يجب فيه . ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : إن دار الرجل هى التى لولا معاصيه كان يسكن فيها دون ما هو ساكن فيها . وذلك يوجب أن تكون الجنة دار الكافرين ، وألا[1] تكون النار دارا لهم وفساد / ذلك ظاهر . وقد ثبت أيضا ان من ١٧/ب
عليه الدَّيْنُ إلى شهر لو لم يجد ما يؤديه اوجب[2] ان يؤجل إلى حال الوجود ، ولا يوجب ذلك متى وَجَد وأدى ألا[3] يكون تلك الحال أجَل الدين ، ويجعل المنتظر المقدَّر أجَلاً له .

فإن قيل : أليس لو قدَّم مَن عليه الدَّيْن أداءه قبل الأَجَل لم يخرج ماوقع عليه العقد من الوقت من أن يكون أجلا ، فكذلك ماجعله الله أجلا للعبد لا يخرج من أن يكون أجَلاله ، وإن قُتل قبله .

قيل له إن محِلّ الدَّيْن يوصف بأنه أجل لحلول الدين على كل حال ؛ لأن تفضله بالتقديم لا يخرج ذلك الوقت من أن يكون الدَّيْن لا يحلّ إلا فيه . فأمّا إذا قدَّم قضاء الدَّيْن فلا يقال : أن الوقت المتأخر هو أجل قضاء الدين ؛ بل يقال ذلك فى الوقت الذى قضى فيه الدين وهذا بيّن .

فإن قال : ألستم لا تمنعون أن يكون تعالى قد جعل لكل مخلوق أجلا يعيش إليه مع سلامة الأحوال ، ونعلم مع ذلك أنه إن تعرض لركوب البحر مات قبله ، أو إن تعرض للحرب قُتل دونه ، أو إن لم يصل رحمه مات قبله ، وإن وصله تأخّر إليه فما المانع من أن يسمى الوقت المتأخّر أجلادون هذه الأوقات ، وإن كان موته لا يحدث إلا فيها .

قيل له : إن الذى بيّناه يُبطل هذا القول؛ لأنه إذا لم يجز أن يجعل ذلك الوقت وقت

(١) فى الأصل : « أن » . (٢) فى الأصل : « لجاز لوجب » (٣) فى الأصل : « الى ألا » .

موته مع حصول الموت فى بعض هذه الأوقات ، فكذلك لا يجوز أن يقال : إنه[1] أجل موته مع حصول الموت فى بعض هذه الأوقات .

/ وقد نطق الكتاب بصحة ما قلناه فى هذا الباب . فقال تعالى : (إذا[2] جاء ١٨ أ
أجَلُهم لا يَستأخرون ساعة ولا يستقدمون . .) وقال : (ما تَسْبِق[3] من أمة أجلَها وما يستأخرون) وقال : (وبلغنا[4] أجلنا الذى أجَّلْتَ لنا) .

فإن قيل : قوله تعالى : (ولكم[5] فى القصاص حياة يأولى الألباب) يدلّ على أنه تعبّد به لكى يرتدع القاتل عن قتل غيره فيبقى حياً . وهذا يقتضى إثبات أجل ثانٍ .

قيل له : إنه إنما يدلّ ذلك على أن القاتل لو لم يقتل لجاز أن يبقى المقتول حيّا ، ولجاز أن يبقى هو حيا إذا لم يقتص منه .

وهذا قد بيّنا صحته . فأمّا أن يدلّ على أن الوقت الذى كان يبقى إليه يكون أجلا الآن من غير تقدير ، فليس فى ظاهره ولا فحواه ما يدلّ عليه . فأما قوله تعالى : (وأنفقوا[6] مما رزقناكم من قبل أن يأتى أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتنى إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون) فإن آخره يدلّ على ما قلناه ؛ لأنه بيّن أنه تعالى لا يؤخر أحدا عن أجله ، وقوله (لولا أخرتنى إلى أجل قريب) هو إخبار عنه أنه يتمنى ذلك ويقوله ، ولا يدل ذلك على أن ما يتمناه هو أجل له فى الحقيقة ، فالتعلّق به لا يصح .

فأما التعلُّق بقول الله سبحانه فى قصة نوح (أن[7] اعبدوا الله واتقوه وأطيعون يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمًّى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر) فإنه يدلّ على صحة ما قدّمناه : من أن الواحد قد يموت / فى حال قد كان يجوز لبعض ١٨ب

(١) فى الأصل : « ان » . (٢) الآية ٦١ سورة النحل . (٣) الآية ٥ سورة الحجر ، والآية ٤٣ سورة المؤمنين . (٤) الآية ١٢٨ سورة الأنعام . (٥) الآية ١٧٩ سورة البقرة . (٦) الآيتان ١٠ ، ١١ سورة المنافقين . (٧) الآيتان ٣ ، ٤ سورة نوح .

الوجوه أن تتأخَّر حياته ويبقى ؛ لأنه بيَّن تعالى أنهم لو عبدوه وأطاعوه لأخرهم إلى أجل مسمى ، وإن كان المعلوم أنهم لا يفعلون ذلك فيموتون قبله ، ثم بيّن فى آخره أن أجل الله إذا جاء لا يؤخر ، فنبه بذلك أن تجويز حياتهم لو عبدوه لا يخرجهم من أنهم يجب أن يموتوا فى الوقت الذى جُعل أجَلا لهم . فأما تسميته تعالى مالم يعيشوا إليه من الوقت بأنه أجل مسمى فيجب كونه مجازا ؛ لأن الأجل هو الوقت ، ولم يبقهم تعالى إليه فيحدث موتهم فيه ، وإنما سماه أجلا من حيث علم أن مع العبادة يعيشون إليه على جهة المجاز .

فأمّا التعلّق بقوله تعالى (هو[1] الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده) فالمراد به آجال حياتهم فى الآخرة . ولذلك عم الجميع بذلك : المقتول وغيره ، ولذلك أضاف إليه فقال وأجل مسمى عنده من حيث كانت الآخرة قد أزيل [فيها] تملك سائر النـاس ، ولا يتصرّف فى العباد غيره تعالى . . فإذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضى توفية العموم حقَّه فهو أولى من أن يخصّ ، فلو حملناها على إثبات أجل ثان قُطع عنه لوجب صرفه إلى أن المراد به المقتول ومن يجرى مجراه . ومتى حملناها على ما قدّمناه دخل تحته كل ما تناوله ، فلذلك وجب حملها على ما قلناه . وأمّا قوله تعالى : (وما تحمل[2] من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه وما يعمَّر من معمَّر ولا يُنقص من عمره إلاّ فى كتاب) فلا يدلّ ظاهره إلاّ على أنه تعالى لا يعمّر أحدا قدرا من العمر ولا ينقص أحدا من ذلك القدر إلا فى كتاب مكتوب على جهة المصلحة وقد حكى عن الحسن / وغيره أن المراد به : ما يعمّر من معمّر فيبلغ أرذل العمر ، وما ينقص من عمر ١٩ أ
أحد فيموت قبل أن يبلغ عمر هذا العمر إلاّ هو مكتوب عنده . وليس يمتنع عندنا النقصان من العمر على هذا الوجه . وقد بينا أن ذلك إذا قدر زيادته ونقصانه جاز ؛ كما أنه تعالى ينقص من الرزق ويزيد فيه بشرط وغير شرط ، ولا يوجب ذلك الشك فيما قد

(١) الآية ٢ سورة الأنعام . (٢) الآية ١١ سورة فاطر .

وجد أنه هو رزق له دون ما لم يوجد منه ، فكذلك القول فى الآجال .

فإن قيل : فقد رُوى عن الحسن فى قوله تعالى (ألم[1] تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) أنهم قوم خرجوا فارّين من الطاعون ، فأماتهم تعالى قبل آجالهم ، ثم أحياهم فوفّاهم آجالهم وهذا يدلّ على إثبات أجلين ، وجواز مثله فى المقتول .

قيل له أما هؤلاء القوم فلا ننكر فيهم إثبات أجلين ، وهما وقتا موتهم المتقدمُ والمتأخر . فأما من من لم يحصل لموته إلا الوقت الواحد فلا يجوز أن يثبت له أجلان فى الحقيقة لما بيّناه من قبل .

فصـــــل

فى ذكر ما يدلّ على البَدَاء فى الآجال ، وما لا يدلّ عليه

قد بيّنا أن البَدَاء هو الظهور ، فمتى ظهر للحىّ من حال الشىء ما لم يكن ظاهرا له ، إمّا بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالما به ، أو بأن يظنّ وجه الصلاح فيه ولم يكن من قبل ذلك ، وُصف بأنه قد بداله .

ثم استعمله الناس فى تغيّر العُزُوم والإرادات ، فقيل لمن لا يثبت على عزم واحد : إنه ذو / بدوات ، وقيل لمن يَعِد الشى ولا يفعله مع سلامة الحال : إنه قد بدا له . ١٩ ب

والأول هو الحقيقة ، والثانى وصف بذلك تشبيها به من حيث يتضمن تغيرُ العزم اختلاف حال العازم فى العلم والظنّ . فإذا صحت هذه الجملة ، فالذى يدلّ على البداء لو وقع من القديم تعالى فى باب الأجل هو أن يريد تعالى تبقيته مدّة من الزمان وفعل ما معه يبقى ويحصل مكلّفا وقتا بعد وقت ، ثم يكره تبقيته إلى انقضائه ؛ لأن إرادته الثانية أو

(١) الآية ٢٤٣ سورة البقرة .

كراهته تقتضى أنه قد علم من حاله فى فساد التبقية ، أو فى أنه ليس بصلاح ما لم يكن عالما به . ويَجرى ذلك فى باب الدلالة على البداء مجرى أن يأمر بالشىء وينهى عنه على وجه واحد . فهذا لا يصحّ عليه البتّة . فأمّا إرادته تبقية الإنسان مدّة ثم قطعه عن تلك المدّة أو تمكينه لغيره من قتله واخترامه فإن ذلك لا يدلّ على البداء ، وإن كنا نعلم أنه تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالعبد . ولأنه لا يجوز أن يكلفه إلا الأوقات التى يعلم أنه يبقى فيها ممكنًا لما دللنا عليه من قبل . ولو أنه تعالى كتب فى اللوح المحفوظ أن كل خلق يخلقه فسيعَمّره مدة مخصوصة إن لم يقتطعه بعضُ القَتَلة عنها ، وعلم أنه سيُقتطع عن ذلك ، فإنه فى حال القتل يموت ، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى الثانية ، لم يوجب ذلك فسادا ولا دلّ على البَداء ، وإنما يمنع من جعل الوقت الثانى
٣٠ أ أجلا لما بيناه من قبل / وإن كان لو سمّى بذلك مجازا من حيث علم أن الموت إذا لم يحدث عند القتل فلا بد من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذاهب إليه فى هذا الباب .

فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى الكلام فى الآجال .

الكلام فى الأرزاق

فصــــــل

فى بيان حقيقة الرزق وما يتّصل بذلك

اعلم أن الرزق لا بدّ من أن يكون مضافا أو فى حكم المضاف ؛ لأنه لا بدّ من كونه رزقا للغير ، وهو فى بابه كالملك ، فإذا أضيف إلى جملة العباد فالمراد به أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص . وعلى هذا الوجه يقال فى الأمور المباحة كالماء والكلأ والصيد وما يُتناول من البحر : إنه رزق للكل ، لأن أحدا لم يستبدّ به ، فمن سَبَق إليه صحّ منه الانتفاع به وحسن . وفارق حاله ما قد اختصّ به بعض العباد ، لأنه يحرم على الغير تناوله إلاّ بإذن أو ما يجرى مَجراه .

ولهذا نقول : إنه تعالى خالق جميع الأشياء لمنافع الحىّ ؛ لأنه سوّغ للأحياء الانتفاع بها ، وإن كان فيها ما قد خَصّ بعضا به ، وفيها ما عمّ . وذلك لا يُخرجها من أن تكون طاولة اينتفعوا بها ، فتكون رزقا لهم من هذا الوجه . فأمّا إذا أضيف إلى من قيل : إنه رزق له من الأحياء ، فالمراد بذلك أنه ممّا يصح أن ينتفع به ، وليس لغيره منعه منه ، فما كان ذلك حاله وُصف بأنه رزق له . وما خرج / عن هذه الصفة لم يوصف بذلك . ٢٠ب

وليس لأحد أن يقول : إن ذلك يوجب أن يكون للبهيمة رزق وإن كانت لا تعقل . وذلك لأنا نسوّى بينها وبين العاقل فى أن ما يصح أن ينتفع به وليس للغير منعها منه فهو رزق لها ، ولا معتبر فى كون الرزق رزقا لمن اختص به بأن يملكه ويختصّ به اختصاص المالك بملكه ؛ لأن ذلك يقتضى ثبات يده عليه على وجه له أن يتصرف فيه ، أو يحصل فائدة التصرف له ، وذلك لا يتأتى فى البهيمة ، فلذلك لم نقل

بأنها مالكة ، وإن جاز أن يوصف ما تنتفع به بأنه رزق لها ، والصبي وإن جرى مَجراها في أنه لا يعقل فإن يده قد ثبتت على أملاكه ، وتقع فائدة التصرف له ، وترجى له الأحوال التي معها يتصرف بنفسه ، ويعرف مواقع نفعه ، فلذلك حلّ محلّ العاقل في أنه يملك الشيء ، وفارق البهيمة فيما ذكرناه .

ولِما قَدّمناه في حدّ الرزق قلنا : إنه تعالى لا يوصف بأنه مرزوق ، وإن الشيء رزق له ، لاستحالة الانتفاع عليه ، وإنما يوصف بذلك مَن يصحّ أن ينتفع . ولذلك صحّ أن يوصف تعالى بأنه مالك لَمّا لم يقتض ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق ، ولذلك قد يوصف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزقه إذا أبيح له تناوله والانتفاع به ، وإن كان قبل التناول غير مالك له ؛ كالأمور المباحة ، وكبذل الطعام للغير ، إلى ما شاكله .

وقد بينّا من قبل أن المِلْك هو القدرة ، وأن المالك هو القادر ، فكلّ من قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضي قدرتهُ / التصرّف فيه وُصف ٢ أ
بهذه الصفة ولذلك وُصف تعالى بأنه مالك لم يزل ، ووَصَف نفسه بأنه مالك يوم الدين ؛ وبيّنّا أن وَصْفهم لسيّد العبد بأنه مالكه قد حذف منه ذكر التصرّف ؛ لأن ملك العتق لا يُعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرف المخصوص . ولذلك يقال : إنه لا يملك قتل عبده ، ويملك استخدامه ، ولا يوصف بأنه يملك عبد غيره وإن قدر على تصريفه لمّا كان للغير منعه منه . وبيّنّا أن الوكيل وإن تصرّف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك ، لأنه يخلف الموكِّل ، والملتمس بالتصرف يحصل للموكِّل ، ونحن وإن تصرفنا بإذنه تعالى في الأمور فإنا قد نملكها ، لأن المبتغى بالتصرف يحصل لنا ، ولذلك وَصَفنا الصغير بأنه مالك لما كان المطلوب بالملك يحصل له ، ويُرجى وصوله إلى حال يتصرّف في المال تصرفا مطلقا . والبهيمة وإن كانت قادرة فإنما لم توصف بالمِلك لأنها لا تختصّ

بشيء معيّن تتصرّف فيه أو يحصل المبتغىَ بالتصرّف لها . ولذلك نصف زيدا بأنه مالك لأفعاله وتصرفاته ، وإن كان من حيث الإيهام لا يقال : إنه يملك القبيح من فعله لأنه يؤذن بأنه مباح له الإقدام ، وقد ثبت خطره ، وأنه ممنوع منه ، فلذلك لم يوصف بأنه مالك له .

وقد جوّز شيخنا أبو هاشم [(١)] رحمه الله أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها ، ويوصف الأقدر منا بأنه مالك لفعل غيره على هذا الوجه ، ويقال فيه تعالى : إنه مالك لنا بمعنى / أنه يقدر على إفنائنا وعلى التصرف فينا . ٢١ ب
ولذلك لا يمتنع أن يكون العبد مملوكا لاثنين إذا صح تصرفهما فيه ولم يكن لأحد منهما من ذلك ، ولا لأحدهما منع الآخر منه . ولذلك قلنا : إن كل ماتملكه فهو تعالى المالِّك لنا ، لأنه قد حصّلنا بالقدرة على التصرف ، وبأن خالق المتصرّف فيه ، وجعله بحيث يصحّ أن ينتفع به ، ومنع الغير من أن يمنعنا منه .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما يستعمل المِلْك فيما يكون مردودا إلى الذي ملكه واختصّ به ، وإنما يكثر ذلك فيمن يعقل من الناس والملائكة والجنّ والأطفال ، ويفارق الرزق الذي قد يختص به البهائم ، لأنها فيه بمنزلة الواحد منّا في المباح الذي وإن لم يثبت يده عليه فقد يكون رزقا له ؛ من حيث كان له أن يسبق إليه . وقد قال رحمه الله : هو المِلْك الذي لمالكه أن ينتفع به ولذلك لا يوصف تعالى بالرزق وإن وصف بالملك . وقال : إنما وُصفت البهائم بالرزق ؛ لأن حالها يقرب في ذلك من حال المالك من حيث خلق تعالى الأشياء لينتفع بها على حسب ماخلقها لينتفع بها العباد ، ومنع الناس من منعها من ذلك إذا كان مباحا يقرب من هذا الوجه في حال الأملاك .

---

(١) هو عبد السلام بن محمد الجبائي من أئمة المعتزلة . كانت وفاته سنة ٣٢١ هـ كما في ابن النديم طبعة مصر ٢٤٧ .

والذى قدمناه فى حد الرزق هو أولى ؛ لأنه إذا كان متى صحّ أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به عُلم رزقا له ، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقا ، وإن كان
قد يكون مِلْكا . فضمّ الملك إلى حد الرزق لا وجه له . ويجب أن يجعل حدّه ما/قلناه ٢٢ أ
فقط ، وهو الذى ذكره شيخنا أبو على [1] بن خَلّاد فى كتاب الأصول . وهو مستمِرّ على النظر .

فإن قيل : أليس لزيد أن يمنع عَمرا من المباح بالسبق إليه وتناوله ، ولم يوجب ذلك ألّا يكون رزقا ؟ فهلاّ دلّ ذلك على بطلان حدّكم فى هذا الباب .

قيل له : إن حالهما فى ذلك المباح يتفق من حيث كان لكل واحد منهما أن يختصّ بذلك ، وأن يسبق إليه على وجه يمنع صاحبه من الانتفاع به ، إلّا أنه ليس له متى حصل فى يده أو اختصّ به أن يمنعه منه ، وهذا هو المراد بقولنا : وليس لأحد أن يمنعه منه ، فالحدّ مستمرّ . ولا معتبر فى هذا الباب بما لنا أن نمنعه عقلا أو شرعا ؛ لأن المراد بذلك أنه قد جعل لنا المنع منه . فبأىّ الوجهين علمنا ذلك فالكلام صحيح ، ولذلك قلنا : إن البهيمة لا تملك إتلاف الحيوان لأن لنا منعها من ذلك إذا تمكنّا منه ، كالسَّبُع لمّا كان لنا منعه من افتراس سائر الحيوان ولم يكن لنا منعه من تناول الكلأ لم يوصف الحيوان بأنه رِزق له ، وإن وصف بذلك الحشيشُ . فأمّا إذا أتلف حيوانا فقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنه رزق له ؛ لأنه بعد الموت قد حلّ محلّ الحشيش . وسائر مالا يألم بالتناول بأن يكون مما يحلّ لصاحبه تناوله بأن يكون مذكّى ، فإنه لا يكون رزقا له ؛ لأن لصاحبه ولغيره منعه منه ، كما أن لهم منعه من الزرع والفواكه التى ليست بمباحة .
وكذلك فلو كان مَيْتة / وكان مالكه مضطرّا إلى تناوله فإنه لا يكون رزقا للسبع ؛ لأن ٢٢ ب
له أن يمنعه منه ؛ فلا يجوز والحال هذه أن يكون رزقا له ، فأمّا إذا لم يختصّ بالميتة أحد

(١) هو من أصحاب أبى هاشم الجبائى . وانظر ابن النديم طبعة مصر ٢٤٧ .

فيجب أن تكون رزقا للسبع كسائر المباحات . ولذلك لا يوصف السبع لتناول هذه الأشياء بأنه ظالم ، ومتى تناول مِلْك غيره وصف بهذه الصفة . فأمّا إذا كانت الميتة مما ينتفع بها صاحبها بإهابها أو بلحمها بأن يجعله قُوتا لحيوان يختصّ به فإن السبع إذا تناوله يكون ظالما له على ماقدّمناه . ولولا أن البهائم كالعقلاء فى كون الشىء رزقا لها لم يكن المانع للبهيمة ، من تناول المباح متوعَّدا ، وقد رُوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المرأة التى حَبَسَت الهِرّة فلم تطعمها ولا تركتها تلتمس لنفسها ماتتناوله إلى أن ماتت أنها فى النار تخمش الهرّةُ وجهها خالدة مخلّدة فيها أبدا . ولا خلاف أيضا بين الأمّة أن ذلك محرم ، وذلك يدلّ على أن لها تناول المباحات ، وأنه رزق لها ، وإن كان لا يوصف ذلك بأنه مباح لها ، ولا ملك الغير بأنه محظور عليها ؛ لأن الإباحة تقتضى أن الشىء حسن وأنه قد عُرف أو دلّ على ذلك من حاله ، فمتى اختصّ بالحسن ولم يحصل له صفة زائدة تقتضى كونه ندبا أو واجبا وحصل التعريف وصف بذلك، والبهيمة لا يصح هذا المعنى فيها . ولذلك لم نصف القديم تعالى بأن الفعل مباح منه وله ، لمّا لم يصحّ فيه معنى التعريف . فأمّا المحظور فهو عبارة عن المحرّم القبيح إذا عَرّف فاعله أو دُلّ على أنه يجب عليه تجنّبه . فلذلك لا يقال فى البهيمة إذا تناولت ملك الغير : إنها فاعلة
لمحظور ، وإن كانت ظالمة ومافعلته ظلما / ولذلك لا يوصف تعالى بالحظر والتحريم ، ٢٣
لمّا اقتضى ذلك التعريف ومايجرى مجراه .

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم أن الكلب إذا صاد وامتثل على صاحبه فليس ذلك بظلم، وهو بمنزلة المباح ؛ لأنه تعالى قد تضمّن له العِوَض إذا تناوله الكلب كما تضمّن ذلك إذا ذبحه الرجل ، فخرج بذلك من كونه ظلما . ولا معتبر بعلم الكلب بحسن الفعل وقبحه ؛ لأن الأعواض لا يختلف حكمها بمثل ذلك . وقد قال بعضهم : إن الرزق هو النفع الذى يقع على جهة التقسيط له فى الزمان ، وعلى مقدار حاجة المعطَى . ولذلك قالوا : رزق السلطان

جنده رزقا ، وقبضوا أرزاقهم ، وفَصَلوا بذلك بين هبة الملك وعطيّته ؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب ، ولمّا كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتّب قيل بأنه رزق لهم .

والذى حكيناه فى حدّ الرزق هو أولى ، لأن أهل اللغة لا يعتبرون فيما يكون رزقا له إلّا بأن يحلّ له الانتفاع به على أىّ وجه وصل إليه وصار فى ملكه . ألا ترى أنهم يستعملون هذه اللفظة فيما أبيح له تناوله وإن لم يعتقدوه واصلا من جهة غيره ، أو لم يعلم الوجه الذى عليه وصل إليه . ولا معتبر بتعارف مخصوص فى هذا الباب ، لأنه لا يمتنع أن يُتعارف استعمالها فيما يحصل من جهة العباد إذا كان على وجه دون وجه ؛ كما يقال فى رزق الجند . وذلك لا يزيل ماذكرناه فى اللغة عن بابه ، كما أنهم لا يصفون الرزق الذى يعطيه[1] الجند بأنه عطاء أو نفقة وصلة ، ويصفون غيره بذلك وإن كان فى الحقيقة صلة منه وعطيّة ، وكانت النفقة التى يعطيهم إياها كالرزق فى أنهم يستحقّونها بعملهم أو تجرى/ ٢٣ ب مجرى المستحقّ فى هذا الباب . وفى الناس مَن ظنّ أن الرزق إنما يوصف به المأكول والمشروب دون غيرها ؛ من حيث قال تعالى ([2] ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم) فإنه لمّا فصل بين الرزق والكسوة علم أن الرزق هو المأكول دون غيره . وهذا بعيد ؛ لأن المتعارف فى اللغة والتعارف أن الإنسان يقول : قد رُزق فلان ولدا ودارا وضَيْعة ، كما يقال : رُزق مأكولا واسما ونباتا كثيرا . فعلم أن الرزق عَلَم فى كل ماينتفع به ، ويحلّ ذلك فيه ، على ماقدمناه من قبل . ولا يجب إذا أفرد تعالى الكسوة بالذكر ألّا يكون داخلا فى الرزق ؛ كما لا يجب إذا أفرد تعالى الإحسان بالذكر فى قوله : (إن[1] الله يأمر بالعدل والإحسان) ألّا يكون داخلا فى

(١) أى يعطيه السلطان ، وقد يكون الأصل : يعطاه الجند .

(٢) الآية ٥ سورة النساء .

(٣) الآية ٩٠ سورة النحل .

العدل ، وإذا أفرد فى قصة الصدقات المساكين بالذكر ألا يكونوا داخلين فى جملة الفقراء .

فأمّا من جعل الرزق كلّ مايتمكّن الحىّ من تناوله ، حراما كان أم حلالا ، فسنفرد فى إبطال قوله فصلا من بعد إن شاء الله .

فصل

فى ذكر الوجوه التى يحصل منها الرزق والملك عقلا وسمعا

قد علمنا بالعقل أن كل ماينتفع به ، وليس علينا فيه مضرّة عاجلة ولا آجلة ، ولا على غيرنا فيه مضرة من الوجهين ، فلنا أن نتناوله . وإنما يُشكل الحالُ فى أمور من هذا القبيل هل حصلت فيه[1] هذه / الصفة أم لا . فأمّا إذا عُلم أنه بهذه الصفة فالعلم بإباحته بمنزلة العلم ٢٤ ا بقبح الظلم على جهة الجملة ، وإن احتيج فى التعيين إلى استدلال . وليس لأحد أن يقول : إذا كنتم تعلمون أنه لا ضرر فيه آجلا إلا باستدلال ، فيجب ألاّ يحصل لكم هذا العلم على جهة الجملة ؛ كما ليس لأحد أن يقول : إذا لم تعلموا باضطرار أنه لا نفع لكم فيما يفعل بكم من الضرر فيجب ألاّ تعلموا قبح الظلم ، وإنما سوّينا بينهما لأن فقد هذا العلم إنما كان يؤثّر فيما قالاه لو ادّعينا حصول علم ضرورىّ مفصّلا ، فأمّا إذا كنا مدّعين لذلك على جهة الجملة فالتعلّق بما أورده لا يصحّ .

ونحن نتقصّى القول فى أن ماصفته ماذكرناه على الإباحة دون الحظر من بعد . وإنما لم نبيّنه[2] هاهنا لأن من يقول : إنه على الحظر فى الأصل يقول بأنه تعالى قد أباحه بإذن مجدّد ، فنقول عند الإذن فيه كقولنا مع فقده . وإنما يقع الخلاف بيننا فى طريق معرفة كونه مباحا ورزقا لمن يتناوله ، لا فى كونه رزقا فى الحقيقة ، فلذلك استجزنا ترك بيانه فى هذا الموضع .

(١) كذا ، والمناسب : « فيها » .

(٢) فى الأصل : « [illegible] » .

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن ينظر فى ذلك ، فما حازه الإنسان واختص به صار مالكا
له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه ؛ كما أن ما يُملك بالهبة من جهة غيره قد صار أملاك به ، وما
لم يصح فى يده فحاله فيه وحال غيره بمنزلة ، فأما مالايجوز أن يكون له مع الأشياء هـذا
٢٤ ب الاختصاص كالبهائم فقـد بينّا أن ذلك رزق لها / وأنها لاتملكه . وقد بينّ شيخنا أبو
هاشم رحمه الله أن العطيّة بالهبة تُعلِم ملك الموهوب لها عقلا . وأن من ادعى من الفقهاء أن
للواهب أن يرجع فى ذلك وإن قبضه الموهوب له ، ادّعى فيه دلالة سمعية ، لأنه ينكر
ماقلناه . وإنما يملك الإنسان الأشيـاء بالمعاوضات من جهة العقـل فهو فى الظهور بمنزلة
ماذكرناه من تملكه بالهبة والعطية . وكذلك القول فى تملك القيم والأبدال عند الاتلاف
فى أنه يعلم من جهة العقل ، وإن كان تخصيصه ببدل دون بدل يرجع فيه إلى السمع . فأما
تملك المال بالمواريث فسمعى ؛ لأن العقل يقتضى أنه بالموت قد زال ملكه فقط ، فأمّا أنه
يملكه ولده دون أخيه فطريقه السمع ، ولولاه لوجب أن يكون ماتركه بمنزلة المباحات فى
أن من سبق إليه وحازه فهو له ، ولا يكون للقريب فى ذلك من الاختصاص ماليس
للبعيد . وكذلك القول فى تملك أموال الكفار على سائر الوجوه ؛ لأن ذلك سمعىّ ،
والعقل لايفصل فى الأملاك بين العاصى والمطيع ؛ كما لايفصل فى الرزق بين العاقل
والبهيمة وكذلك القول فى الديات وماشـاكلها ؛ لأن ذلك سمعى ؛ كما أن استحقاق
الزكوات والعشور وغيرها طريقه السمع .

ويجب فى الجملة أن ينظر . فكل وجه يملك به على سبيل القهر ومن غير رضا
من مالكه من الأعيان فيجب أن يكون طريقه السمع ، وما كان مملوكا عن تراض فغير
٢٥ أ ممتنع أن يُعلم أنه(١) جهة الملك من جهة العقل / فعلى هذا الوجه يجب اعتبار هذا الباب فإن
تقصّيه يطول .

(١) كذا فى الأصل ، والهاء فيها ضمير الشأن . والأسوغ : « أن » .

فصل

فى أن المحرم تناوله لايجوز أن يكون رزقا للظالم والغاصب والسارق

يدل على ذلك قول الله تعالى (وأنفقوا(١) مما رزقناكم) فلو كان المحرم رزقا لمن تناوله
لكان مأمورا بالإنفاق منه ، إمّا على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب ، وفى علمنا بأنه
منهى عن ذلك دلالة على ماقلناه . وقوله تعالى (الذين(٢) يؤمنون بالغيب ويقيمون
الصلاة ومما رزقناهم ينفقون) يدل على ذلك من وجهين : أحدهما أنهم مُدِحوا بأنهم
ينفقون مما رُزقوا ، فلو كان الحرام رزقا لكان ممدوحا بالإنفاق منه على بعض الوجوه ،
وفى كونه مذموما على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له . والثانى أنه تعالى قال (ومما
رزقناهم ينفقون) فلولا أن هناك شيئاً ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا(٣) القول معنى . وهذا
يبين أن المنفق من المحرّمات لا يكون منفقا مما رزقه الله . وقد جعل الله تعالى الإنفاق
مما رُزقه المؤمن [من(٤)] صفات المؤمنين ، فقال (إنما(٥) المؤمنون الذين إذا ذكر الله
وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته) إلى قوله (ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون
حقا) فلو كان المحرّم رزقا له لكان إنفاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين .

وبعد فإن ذلك لو كان رزقا له ، لوجب أن يكون المانع له من التصرف فيه مذموما ،
وفى علمنا بأنه ممدوح ، وأنه تعالى قد أوجب منعه من التصرف فيه والإنفاق منه ، وألزم
الناس نزعه من يده وردّه إلى صاحبه دلالة على أنه ليس برزق له : / ويقوى ذلك ٢٥
ما قدمناه فى أمر الهرّة ؛ لأنه عليه السلام بيّن أن المرأة المانعة لها مما تنتفع به من المباحات
مذمومة مستحقة للنار ، لما كان [ما(٦)] تمنعها منه رزقا لها ، فلو كان المحرم رزقا لمن
فى يده لذُمّ مانعه من التصرف فيه .

(١) الآية ١٠ سورة المنافقين . (٢) الآية ٣ سورة البقرة . (٣) فى الأصل : « هذا » .
(٤) زيادة اقتضاها السياق . (٥) الآيات ٢ – ٤ سورة الأنفال .
(٦) زيادة اقتضاها السياق .

وعلى أن الأمر على ما قلنــاه لم يكن لإضافة الرزق إلى أنه من قبل الله وجه ؛ لأنه إن كان كل ما[١] تمــكن منه المرء هو رزقه حراما كان أو حلالا ، فعلى أى وجه يضاف إلى الله تعــالى .

فإن قال : لأنه خلقه على صفة يُنتفع به ، قيل له : أليس قد قال تعالى (ونزلنا[٢] من السماء ماء مباركا) إلى قوله (رزقا للعباد) فبينّ أنه أنزله رزقا لهم ، ولو كان رزقا لهم متى أنزل الماء فأنبت الحبّ ، قَصد به أن يخلقه لأجلهم أو[٣] إن لم يقصد ذلك لم يكن لهــذا القول معنى . وقد ثبت أيضا بإجمــاع الأمّــة أنه يحسن من الإنسان طلب الرزق لنفسه وعيــاله . وقوله تعــالى (وابتغوا[٤] من فضل الله) . وقوله (وآخرون[٥] يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) يصــدق ما قلنــاه . فلو كان الحرام رزقا لمن تمــكن منــه لوجب أن يكون مأمورا بطلبــه ، أو مباحا له طلبــه ، وبطلان ذلك يبين أنه ليس برزق لمن تناوله .

وبعد فــكيف يجوز أن يكون تعالى قد جعله رزقا للسارق ، ويأمر المسروق منه أن ينزعــه من يده ، ويأمر الإمام بقطع يده ؛ من حيث تناوله ، ويأمر الناس بلعنه والبراءة

٢٦ أ منــه . وقوله تعالى : (قل أرأيتم ما أنزل الله لــكم من رزق فجعلتم منــه حراما وحلالا قل / ءآلله أذن لــكم أم على الله تفترون[٦]) يدلّ على ما قلناه ؛ لأنه ذمّ تعالى من سوّى بين الحرام والحلال فى هــذا الوجــه . وقوله سبحانه (قد[٧] خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله) يدلّ على ذلك ؛ لأنه تعــالى ذمهم بأن حرّموا ما رزقهم الله ، ولو كان كونه رزقا لا ينافى كونه محرما ولا يمنع منه لــكان تحريمهم له كتحليله .

(١) فى الأصل : « مما » . (٢) الآية ٩ ــ ١١ سورة ق . (٣) فى الأصل : « إن » .
(٤) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٥) الآية ٢٠ سورة المزمل . (٦) الآية ٥٩ سورة يونس .
(٧) الآية ١٤٠ سورة الأنعام .

وقد ثبت فى الشاهد أن السلطان إذا أعطى جنده المال يكون ذلك رزقا لهم ويوصف بأنه رزق جنده . ولو أعطى بعضهم المال ليحمله إلى غيره ومنعه من التصرف فيه أشد منع لم يقل بأن ذلك رزقه وأنه قد رزقه ذلك المال وإن كان قد مكنه منه بجعله فى يده ، على حسب تمــكينه له من رزقه .

ولو أن رجلا أجرى العادة بأن يودع عنــد غيره كل شهر وديعــة يأمره بحفظها ، ويمنعه من التصرف فيها ، لم يُقل بأنه يرزقه كل شهر مالا ، ويقال ذلك إذا أجرى العادة بأن يعطيه كل شهر ما لا لينفقه على نفسه وعياله . فلو كان الحرام رزقا لمن تناوله لوجب أن يوصف كلا الأمرين بأنه رزق لمن حصل فى يده ، وتمــكن من أخــذه ، وكان يجب على قولهم لو قال الرجل لولده : إن الذى ادخرته فى هــذا البيت جعلته لك وأبحت لك الإنفاق منه ، والذى جعلته فى البيت الآخر قد أعددته لبعض الأمور وإياك والتصرف فيه والتناول منه، وقد سلمت كلا الأمرين منك[١] لم يقل أحد من الناس بأنهما رزق له بل يجعلون الرزق ما أباح تصرفه فيه .

٢٦ ب وبعد فلو كان ما يحرم تناوله رزقا / للسارق لوجب فيما حرمه الله أصلا من الميتة والدم ولحم الخنزير أن يكون رزقا ؛ لأن تناوله ممــكن ، والانتفاع به يصح ، فلما لم يصح كون ذلك رزقا من حيث كان محرما ، فــكذلك القول فى مال الغير ، لأنه بمنزلة الميتــة فى كونه محرما على السارق وإن كان محللا لصاحبه . وقد تحل الميتة للمضطر ولا يوجب ذلك كونه رزقا للغنى عنه لما كان محرما عليه .

وبعد ، فقد ثبت أن الله تعالى كما يرزق العبد المأكول والملبوس فقد يرزقه الزوجة والولد والعبيد ، فلو كان مايتمكّن منه من الحرام من المأكول والملبوس رزقا له ، لوجب إذا تمــكّن من وطء زوجة غــيره وذوات محارمه أن يــكون تعالى قد رزقه ذلك ، كما

(١) كذا فى الأصل . والأولى : « لك » .

رزقه الاستمتاع بزوجته ، ولوجب إذا تمكن من استخدام الأحرار على الوجه الذى يستخدم العبيد عليه أن يكونوا عبيدا له ، وبطلان ذلك عند الجميع يبيّن أن الرزق هو الحلال .

وبعد فإن الأمر لو كان على ماقالوه لوجب إذا تمكّن السلطان من أحد أملاك الناس أن يكون مافى أيديهم رزقا له ، بل يجب أن يكون سائر مارُزقوه من الزوجة والولد وغيرهما رزقا له ؛ لتمكّنه من الانتفاع به .

ألا ترى أن الحلال لمّا كان رزقا له لم يعتبر[1] فيه أن يكون حاصلا فى يده على وجه يتمكّن من الانتفاع به ، أو يكون غائبا عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به ، بل المعلوم من حاله أنه لو تعذّر عليه الانتفاع به أيضا لغيبة عبده عنه ، أو لأن فى الناس من استولى عليه ، لكان لا يمنعه ذلك من أن يكون رزقا له . فإذا صحّ ذلك ، فلو كان ٢٧ أ
الحرام كالحلال فى هذا الباب لوجب أن يكون مافى أيدى الناس رزقا لنا ، كما لو تناولناه وتمكنا من الانتفاع به يكون رزقا لنا . وذلك يُبطل اختصاص الرزق ببعض دون بعض ، وفساد ذلك ظاهر .

وبعد فلو كان المحرّم رزقا له ، لوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه رزق للسارق ؛ كما حكم بذلك فى الحلال . ولو كان كذلك لم يجز أن يكون آكله ظالما ، ولا المتناول له لصّا سارقا ؛ كما أن مَن حكم له الرسول صلى الله عليه وسلم بأن الشيء رزق له لا يجوز أن يوصف متناوله بذلك . ومن فصل بين حكمه تعالى وبين حكم الرسول بذلك لزمه القول بأنه حكم تعالى بالجور ، ورسوله بالعدل . وإذا لم يجز مع حكم الرسول أن يقال لمن تناول ذلك : أكلت حراما خبيثا ، فكذلك القول فيما حكم الله بأنه رزق للعبد ، ويجب أن يكون حكمه تعالى بذلك يمنع من وصفه بأنه ظالم ، وأن يكون من جعله

(١) فى الأصل : « يتغير » .

محرّما عليه ظالما له بهذا الوصف ، كما يجب مثله فى حكم الرسول . وإذا حكم النبى صلى الله عليه وسلم بوطء فرج وجب القول بأن له وَطْأه وأنه ليس بزان ، فيجب مثله فى حكم الله سبحانه . وهذا يوجب أن من تمكّن من وطء الفرج أن يكون له وطؤها والاستمتاع بها ، ولا يكون زانيا مستحقا للحدّ .

وبعد ، فإذا كان تعالى قد رزّق الحرام فيجب أن يكون هو الذى قضاه وقدّره
وقسمه . وذلك يوجب أن يلزمنا الرضا بتناوله له ، وألّا نسخطه . وهذا يؤدى / إلى ٢٧ ب
الخروج من الدين .

فإن قيل : وكيف يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره ، أو ماليس برزق له ، وهل ذلك إلّا مغالبة لله تعالى قيل له : إذا جاز أن يأكل مالا يملكه ، جاز أن يأكل ماليس برزق له ، وكما يجوز أن يأكل مِلك غيره ومال غيره ، وما أنعم به على غيره ، فما الذى يمنع من أن يأكل رزق غيره . وإنما كان يجب إذا تناول مال غيره أن يكون مغالبا لو كان معنى قولنا : إن الله جعله رزقا له أنه سيأكله لا محالة ، أو أنه حمله على الأكل ، فأمّا إذا أريد بذلك أنه أحَلّ له أكله ، ومنع غيره من الاعتراض عليه مَنْع نهى لا منع قَسْر ، فما الذى يمنع أن يُقدم الغير على أخذه منه ظلما وتعديا ، وعلى أكله وإتلافه ، فيكون عاصيا لله سبحانه . وقد علمنا أنه تعالى قادر على منع الظلَمة من ذلك قَسْرا ، لكنه منعهم بالنهى والتخويف ليستحقوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختيار ، فلا يجب كونه مانعا لهم ، ولا يجب إذا اختاروه أن يكونوا غالبين له تعالى .

ولولا أن الأمر على ماقلناه لوجب أن يكون آكل أموال اليتامى آكلا ما هو رزق له ، فكان لا يصحّ أن يقول تعالى (إن[1] الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما

(١) الآية ١٠ سورة النساء .

إنما يأكلون في بطونهم نارا) الآية ؛ لأنه تعالى إذا رزقهم ذلك لم يصح كونه
ظلما وتعديا .

فإن قيل : إنه تعالى إذا خلق فيه شهوة الحرام ، كما خلق فيه شهوة الحلال ،
فيجب أن يكون / رزقا له ؛ لأن معنى الرزق كونه مشتهيا له ، ومنتفعا به ومتمكنا منه . ٢٨ أ
قيل له : إن الذى قدّمناه يُسقط هذا القول ، ويوجب أن الإنسان كما قد يشتهى المحرّم
والمحلّل ، فكذلك قد يشتهى مارُزِقه ومالم يُرْزقه ، وكما قد يشتهى مايملك غيره ،
ومالا يملكه ، فكذلك ماقلناه . وقد ثبت أيضا أن ماينفر طبعه عنه قد يكون رزقا له
إذا انتفع به فى العاقبة ، أو صحّ أن يتوصّل به على بعض الوجوه إلى منافعه ، وذلك
يُبطل القول بأن الرزق هو ماتعلّق شهوتُه به . وقد يُذم السلطان بأن يقال : إنه يريد
أن يستولى على أرزاق الناس فيأخذها ، كما يقال : إنه قد استولى على أملاكهم . وذلك
يبين أن تمكّنه من تناول الشيء لا يجعله رِزقا له .

واعلم أنا إنما عظّمنا الخطأ فى هذا الباب ؛ لأن من نسب الحرام إلى أنه رزق لمن
تناوله فقد وصف الله تعالى بأنه رزقه الحرام ، وأنه من الله ويوهم ذلك أنه تعالى فعل
القبيح ، أو أباحه ، أو دلّ على حسنه ، أو حكم بذلك فيه أو أنه أباح المنع مما رُزِقه
العبدُ إلى ماشاكل ذلك .

فأما إذا اعترف الخصم بأن ماتناوله الظالم محرّم عليه ، يستحق به الذّم والعقاب
واللعن والحدّ ، وأنه تعالى منعه من ذلك ، وأوجب علينا منعَه منه ، وأنه يلزمه ألاّ يتناول
ذلك ويردّه إلى صاحبه ، ثم قال مع ذلك : إنى أسمّيه رزقا له ، أريد بذلك أن يده
قد احتوت عليه ، وقد مُكّن منه كتمكينه من / أملاكه ، فقد أصاب المعنى ، وأخطأ ٢٨ ب
فى العبارة . فالوجه فى بيان خطئه من الوجه الذى قدّمناه فى حد الرزق .

وهذه جملة مقنِعة فى هذا الباب .

فصـل

فى أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه ، وأن الرزق من الله تعالى

اعلم أن الرزق إذا كان عبارة عما يصحّ الانتفاع به ، وقد علمنا أن جميع ذلك من
خَلْقه سبحانه ، فيجب ألا يصحّ أن يكون مقدورا للعبد لا على جهة المباشرة ولا على
التولُّد (١) ؛ لأنه لا يصحّ منه أن يولّد الأجسام ، والألوان ، والطعوم والأراييح (٢)
وسائر ماينتفَع به . وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل فى إعادته ، فيجب أن
يكون من الله تعالى ؛ لأنه الخالق له لينتفع به العباد ، على الوجه الذى أباح انتفاعهم به .

فإن قيل : أليس فى جملة ما يصحّ أن يُنتفع به الأصوات ، وقد تكون من فعل
العبد ، فلِمَ منعتم أن يكون فى الرزق مايفعله العبد . قيل له : إن الظاهر من الرزق أنه يفيد
ماتثبت عليه الأيدى ، ويصحّ التصرف فيه ، والانتفاع به . وكل ذلك لا يكون
إلاّ من خَلْقه تعالى . والأصوات فلا يصح هذا الوجه فيها ، فلذلك لم نعدّه فى هذا الباب ،
وإنما يقال : قد رُزق فلان صوتا حسنا ، ويراد بذلك أنه تعالى قد أعطاه آلة تصلح
لذلك ، فتكون الآلة هى المضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذى هو من / فعله ، وإن ١٢٩
كان لا يمتنع إضافة ذلك إليه تعالى ، من حيث مكّن منه ، وأعان عليه ؛ كما يقال فى
الإيمان : إنه من الله على هذا الحدّ . ماقدمناه : أن الصوت إذا كان لا يصحّ البقاء عليه
لم يُقل فيه : إنه يصح أن ينتفع به ؛ لأن هذه اللفظة تقتضى أن المنتفَع به مما يصحّ وجوده
على وجه يُنتفَع به وإن لم يُنتفَع به ، كما يقتضى قولنا : إن الفعل يصحّ منه أنه يتهيأ
للقادر إيجاده ، وألا يوجده ، والحال واحدة .

---

(١)
(٢) جمع أرياح جمع ريح . والفصيح فى جمع ريح أرواح ، وفى جمع أرواح ، أراويح ،
والمراد ، له رائحة .

فإن قيل : أليس العبد قد يهب لغيره ، ويعطيه ، ويُفضل عليه ، فهلاً قلتم فى هذه العطايا والهبات ، إنها رزق من جهة مَن وهب وأعطى ؟ قيل له : إن ذلك لا يقدح فى كلامنا بأىّ جواب أجبنا عنه ؛ لأن ذلك لا يوجب كونه من فعل الواهب والمعطِى ، ولا يخرجه من أن يكون من فعله تعالى وخَلْقه .

فإن قيل : إنه إذا كان من جهة تلك فقد حل فعله الذى وصل به إلى تملّك ذلك واستباحة الانتفاع به محلّ أن يكون هو الذى فعله وخلقه ، فيجب أن يكون رزقا من العبد .

قيل له : إنا لا نمتنع من القول بأن العبد يَرزق غيره إذا أعطاه وخوّله ، ولذلك يقال فى المَلِك : إنه رزق جنده إذا أعطاهم النفقات ؛ لكن ذلك لا يَخرج من أن يكون من جهته سبحانه ؛ من حيث كان هو الخالق له أوّلا ، ثم المملِّك لمن أعطاه ثانيا ، ثم الجاعل له بالصفة التى يملك التصرف فيه ثالثا ، ثم الجاعل له بحيث يصح أن يملّك غيره
ب رابعا ، ثم الجاعل للقابض بالصفة التى يملك بالقبض وينتفع به / من حيث شهّاه إليه
خامسا إلى غير ذلك من الوجوه التى تكثر ، فيجب أن يكون مضافا لله تعالى . ولذلك قلنا : إن كل نعمة واصلة إلى العبد من جهة غيره فهى من الله تعالى لما ذكرناه من الوجوه .

ومما يبيّن صحة إضافة ذلك إلى الله تعالى أن أكثر جهات الملك هو الذى جعله جهة له ، وإلّا لم يكن بأن يملك به أولى من ألّا يملك به ، فيجب أن يكون المعطِى فى حكم الجهة للتملُّك ، وذلك لا يخرجه من أن يكون رزقا منه تعالى .

فإن قيل : إذا كانت الأرزاق منه تعالى على ما ذكرتم ، فكيف يصحّ أن تدعو الدواعى إلى طلبه [١] .

(١) أى طلب الرزق ، ولذلك أفرد .

قيل له : لا يمتنع فيما يقع منه تعالى أن نطلبه ، إذا كان قد أجرى العادة فى كل ما نتناوله [١] منه أو فى أكثره أنه يفعله عند طلبنا وتعرضنا وإقدامنا على بعض الأفعال . وهذا كما يحسن منا ويصحّ طلب الولد بالوطء ، والزرع بالبذر ، والعافية بالعلاج إلى غير ذلك مما يطول ذكره . وفى ذلك سقوط ما سأل عنه إذا كان قد بنى التكاليف على ذلك؛ لأنا نطالب بالطاعة الثواب الذى هو من فعله تعالى ، فما الذى يمنع مما قلناه . لكن الثواب مستحق بالفعل ، وما يحصل من الأرزاق عند الطلب لا يكون مستحقا به ، وإنما يكون تفضّلا ، أو مصلحة ، ولطفا .

فصل

فى أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسّب ، وبطلان قول من يحرّم المكاسب

/ اعلم أنه قد ثبت بالعقل أن التحرُّز من المضارّ بالوجه الذى يُعلم أو يظنّ أنه مُحْرَز [٢] ٣٠ ا
به منها واجب . وعلى هذا الوجه يبنى أصل التكاليف ثم فروعه . فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظن أنه [٣] إن لم يطلب الرزق ولم يتعرض له ببعض الوجوه أنه يلحقه أو يلحق من يعمه نزول المضرة به الضررُ أن يلزمه طلب ذلك بما يغلب فى ظنّه أنه يصل به إلى المراد . وربما يتجاوز الحدّ فى ذلك فيصير الإنسان مُلْجأً إلى طلب الرزق ، كما يكون مضطرا فى بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعا إليه . فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأن ذلك محرّم ، مع علمنا بكونه واجبا أو داخلا فى باب الإلجاء .

وقد ثبت أيضا من جهة العقل أن التماس المنافع التى لا ضرر على المرء فيها عاجلا

(١) فى الأصل : « تناوله » .
(٢) أى يحرز المرء بها نفسه ، ويحفظها . والأسوغ : محترز . (٣) فى الأصل : « وإن » .

ولا آجلا حسن ، وإن كان إنما يلتمسه بالأمر الشاقّ إذا كان النفع الملتمس يُوفى عليه .
ولذلك يحسن من الإنسان أن يتنفّس فى الهواء ، ويشرب الماء البارد ، إلى غير ذلك .
فإذا صحّ ما قلناه ، وغلب فى ظنه إذا تعرض لبعض الأفعال الرزق وصل إلى منافع توفى
على مالحقه من المشقة ، فيجب كون ذلك حَسَنا منه . والكتاب يشهد بصحة ماذكرناه؛
لأنه قال تعالى (فإذا[1] قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله) .
وقال (وآخرون[2] يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله) ، وقال (لا تأكلوا[3]
أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) وأمر بالنكاح وندب
٣٠ ب إليه / وأباح طلبه ، وهو فى أنه منفعة بمنزلة سائر المنافع . وقال سبحانه (وإذا[4] حللتم
فاصطادوا) بعد أن أباح الاصطياد ثم حظره بالإحرام . وكل ذلك يبين بطلان قول
من يحرم المكاسب .

وهم على فرق : فمنهم من يقول : إن الواجب الكفّ عن طلب الرزق على كل حال؛
لأن فيه ترك التوكل والشكّ فيما وَعَد .

ومنهم من يقول بتحريمه ، لاختلاط الحرام بالحلال وتعذر تمييزه .

ومنهم من يقول بتحريمها ؛ لما فيها من معاونة الظلمة وتشييد أحوالهم ، بما يأخذونه
من التجارات من العشور وغيرها. فأمّا من حَرّم المكاسب على كل حال فما تقدم يقتضى
بطلان قوله ، ويلزمهم ألا يتناولوا المأكول من فرن وألا يتعاطوا تناوله باليد ، لأن فيه
ترك التوكل ، وإلا فقد ناقضوا ؛ لأنهم إذا طلبوا الطعام من أخ وصديق وأمروا بتقديمه
إليهم ، وتعاطوا إصلاحه وأكله ، ولم يوجب ذلك عندهم ترك التوكّل ، فكذلك
القول فى التعرض لطلبه بالتجارة وغيرها ؛ لأنه لا معتبر باختلاف وجوه طلبه فى هذا

(١) الآية ١٠ سورة الجمعة . (٢) الآية ٢٠ سورة المزمل . (٣) الآية ٢٩ سورة النساء .
(٤) الآية ٢ سورة المائدة .

الباب . فأمّا التوكّل فهو طلب الشىء من جهته تعالى بالوجه الذى أباح الطلب به ، وألا
يجزع إذا لم يُعطَ ، ولا يعدل فى طلب المنافع عن جهة الحلال إلى الحرام . فمتى فعل ذلك
كان متوكّلا عليه تعالى : ولذلك قال عليه السلام (لو[1] توكلتم على الله حق توكله لرزقكم
كما يرزق الطير / تغدو خِماصا وتروح بطانا) فجعلها متوكّلة وإن غدت وراحت طالبة لما ٣١ أ
تقوته . فكذلك القول فى طالب الرزق منا : أنه متى طلبه على الوجه الذى ذكرناه كان
متوكّلا . وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يقنع المرء بما يجده من الحلال ، ويوطّن
نفسه عليه ، وأنه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذى يطلبه بحسب المصلحة .
ولم يُرد عليه السلام أن يكفّ عن الطلب أصلا ، ولذلك مثّل بالطير التى تغدو أو تروح
ولا فرق بين مَن أوجب التوكّل ، وجعله الكفّ عن طلب الرزق ، وانتظر حصوله من
جهته تعالى بلا طلب ، وبين من قال بمثله فى طلب الأولاد وفى طلب العلوم والآداب
لأن المنافع الحاضرة إذا لم يحسن عندهم التماسها فبألا يحسن التماس الغائب المتأخر من
المنافع بالطاعات وغيرها أولى . وفى هذا إسقاط العبادة والتكليف .

وقد ارتكب ذلك بعض الصوفية ، وأزالوا عن أنفسهم التكاليف الشاقة لمثل
هذه العلة . ولا وجه للتشاغل بكلامهم فى هذا الباب .

وأمّا من قال بتحريم المكاسب من حيث اختلط الحرام بالحلال فقوله يَفسد ؛ لأن
ماوُجد فى يد العاقل من الأموال إذا لم يُعلم أنه حرام حَلّ طلبه من جهته بمعاوضة وغيرها،
ولا يجب أن يلتمس مايقطع[2] بأنه لم يُملك إلا على وجه صحيح ؛ لأن ذلك مما لاسبيل
إلى معرفته . ولذلك لم يلزم الوارثَ النظرُ فى الوجه الذى عليه وصل المال إلى أبيه ،
ولا الفحص عنه . فإذا ثبت ذلك حلّ المرء طلبُ الأموال بالتعرض لها إذا لم / يعلمها ٣١ ب

(١) ورد هذا الحديث فى الجامع الصغير بلفظ (لو أنكم توكلون على الله . .) عن مسند بن حنبل ،
ومن الحاكم . وفى الشرح أن إسناده صحيح .
(٢) فى الأصل : « إلا مايقطع . . »

محرّمة . فأما المحرم فيجب أن يجتنبه على كل حال ، إلا أن يأخذه من يد الظالم ليضعه فى حقه . فأمّا إذا اختلط الحرام بالحلال فى مِلْك الواحد ولم يميّز ، فالواجب الرجوع إلى قوله فى الحلال منهما ؛ لأن المرء مصدَّق فيما فى يده من الأمور ، خصوصا إذا غلب فى الظنّ صدقُه فيه . وقد شُرح ذلك فى غير موضع . فإذا ثبت ذلك لم يصحّ التعلق بما قالوه فى تحريم المكاسب .

وبعد ، فإنه يجب على قولهم طلب المباحات التى لم تثبت الأيدى عليها ؛ لأن أمرها متيقّن ، وذلك بُعيد الحال إلى مانقوله من تحليل المكاسب ، وإنما يقع الكلام بيننا وبينهم فى الجهات التى يَحسن طلب الرزق منها .

وأمّا القول الثالث فبعيد ؛ لأن تناول الظالم بعض مال التاجر لا يُخرج التجارة وطلب الرزق من أن يكون حسنة إذا كان مايبقى عن الظالم من المنافع يُوفى على بغيه ومشقّته ، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان فى العالم لحسن منه .

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن مايأخذه الظالم بمنزلة مايتناوله الذئب من الغنم ، فإذا لم يحرِّم ذلك اقتناء الأغنام ، وإن قوى فى الظنّ أن الذئب قد يعبث فيها عند الرعى إذا كان الذى يبقى يوفى على مايلحق من المشقة فى باب النفع ، فكذلك القول فيما قدمناه .

وهذه الجملة تبيّن صحة ماقصدنا إليه، ولم نبسطها ؛ لأن ما أوردناه يغنى فى هذا الباب .

فصـــل

فى ذكر الوجوه التى[1] يحسن من الله تعالى أن يرزق العباد ويجب[2] وذكر الوجه الذى يقبح ذلك عليه

١٣٢ / اعلم أن مايُعلم من الأرزاق أنه لطف فى التكليف ، وأن المكلّف يَفسد مع فقده،

(١) فى الأصل : « الذى » . (٢) أى يجب أن يرزقهم . وقد حذف عائد الموصول أى عليها.

فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبدَ ، مكلَّفًا كان أو غير مكلَّف ؛ لأنه لايمتنع أن يكون عطيّة الابن لطفا (من[1] الأب) ، وهذا إنما يجب؛ لأن تقدم التكليف اقتضاه؛ كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقُدَر ، ولولاه لم يكن واجبا .

فأمّا إذا كان المعلوم من حال الرزق أنه مَفسدة للمكلف ، فالواجب فيه الحرمان ؛ لمثل ماتقدم من العلّة . وقوله تعالى (ولو[2] بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض) وقوله (ولولا[3] أن يكون الناس أمة واحدة) الآية ، يدلّ على ماقلناه . وقد رُوى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم (أنه تعالى يقول : إن من عبادى من لا يصلحه إلا الفقر ، ولو أغنيته لأفسده ذلك ، ومنهم من لا يصلحه إلّا الغنى ولو أفقرته لأفسده ذلك) . ومايجرى عليه تدبير أحدنا لولده يشهد بذلك ، لأنه قد يقوى فى ظنّه أن الإفضال عليه والإكثار من ذلك قد يطغيه ويُفسده ، وربما يكون صلاحه [فى ذلك] وربما يكون الصلاح فى قَدْر منه دون قدر ، فما قلناه إذاً غير ممتنع .

فإن قيل : فما قولكم فيمن الصلاح أن يُحرم الرزق أتقولون: إنه يحسن من القديم تعالى أن يبقيه مع مايُلحقه بحَلْقه من المضرة .

قيل له : نعم ؛ إلا أنه تعالى إذا كان قد جعله بالصفة التى تَلحقه المضرة بفقدالرزق، ومَنَعه من المسألة والطلب لكون ذلك صلاحا له ، فيجب أن يعوّضه على ذلك ؛ كما يجب ذلك فيما يفعله به من الأمراض التى تحسن المصلحة . فأمّا / إن كان الفساد فى أن ٣٢ ب يعطيه الرزق من بعض الوجوه وأباح له التماسه من الناس على وجه يعلم أنه يصل به إلى مايزول عن نفسه به المضرة ، فلا يجب العوض عليه تعالى . فأمّا إذا كان الصلاح فى أن يعطيه الرزق أو يحرمه بتساوٍ[4] ، ولم يكن لذلك تعلّق بالتكليف فى صلاح وفساد ،

(١) فى الأصل : « للأب » .
(٢) الآية ٢٧ سورة الشورى .
(٣) الآية ٣٣ سورة الزخرف
(٤) فى الأصل : « بساوى » من غير نقط .

فالقديم تعالى متفضّل به ، له أن يرزقه وله ألاّ يرزقه ؛ لأنه ليس هناك مايوجِب الرزق أو خلافَه ، وهو من النعم فيجب كونه تعالى متفضّلا به .

وسندلُّ من بعد على أن الأصلح فى غير باب الدِّين لا يجب عليـه تعالى . فليس يصحّ القول بوجوب ذلك ، ولا القول بأنه سبحانه مستحِقّ الذمّ والنقص إذا لم يفعله هذا إذا لم يلحقه مضرة بألّا يرزقه ، وتـكون تلك المضرة من قِبَله تعالى أو سببها من قِبَله ، فمتى كان الحال ماقلناه وجب عليه تعالى أن يرزقه ليزيل به المضرة التى أنزلها به؛ لأنه لا يمتنع أن يكون فى تلك المضرة مصلحة لبعض المـكلفين ، فيحسن منه تعالى فعلها أو فعل سببها ، ويوجب فى عقل من اختصّ بها التحرز منها ، فيجب أن يعطيه مايتحرّز به منها فى المستقبل ، إلاّ أن يكون فى دوام ذلك الضرر مصلحة فى التكليف فيحسن منه تعالى إدامتها أو إدامة سببها ، ويعوّض عليه فى الآخرة كالأمراض والاسقام .

وإنما [لم(١)] يلزم الواحدَ منا فى العقل أن يعطِى الجائع طعاما ؛ كما لزمه تعالى ؛ لأنه المختصّ بفعل الجوع أو سببه ، فوجب عليه فعل مايزيله به ، أو مايقوم مقامه من العوض . وليس / كذلك الحال لواحد منا ، إلا أن يلحقه غمّ لما عليه الجائع من المضرة ٣٣ ا
فيلزمه أن يطعمَه إذا كان مزيلا لغمّه ، غير جالب لأكبر منه ، فأمّا إن جلب غمّا أكبر ممـا هو عليه فإنه لا يلزمه الإطعام ، ويلزمه القـدر الذى لا يؤدّى إلى أعظم ممّا هو فيه من الغموم .

وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصـــل

فى الوجه الذى يحسن عليه من العبد طلب الرزق ، أو يجب أو يحرم ، وما يتّصل بذلك

اعلم أنا قد بيّنا أنه يحسن من العبد ابتغاء الرزق من جهة العقل والسمع ، وأبطلنا

(١) زيادة اقتضاها السياق .

قول من خالف فى هـذا الباب . فإذا صحّ ذلك ، وكان طلب الرزق من الله تعالى قد يكون بالفعل الذى جرت العادة فى الأكثر أن يرزق تعالى عبده : من تجارة وصناعة ، وقد يكون بالقول الذى هو الدعاء والمسألة ، على ماندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى ، وعلى مايقتضى العقلُ حسنه ، فيجب أن يحسن من العبد طلبُ الرزق بالوجهين جميعا ؛ كما يحسن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين ؛ لأن طلب الحَسَن يحسن إذا كان للطالب فيه منفعة وبغية .

فإن قيل : أليس قد يطلب الرزق ، والمعلوم من حاله أنه لو فُعل به لـكان فسادا ، فيجب ألّا يحسن طلبه مع تجويزه ذلك ، ولاشىء يطلبه الواحد منا إلا ويجوز ذلك فيه؛ فيجب ألّا يحسن طلب ذلك أصلا ، لا بقول ولا بفعل ؛ لمـا فيه من الإقدام على ما لا نأمن كونه قبيحا ، وهذا يوجب صحة قول من يحرم / المـكاسب . ٣٣ ب

قيل له : إن طلب الشىء بشرط لا يمتنع ، كما لا يمتنع طلبه بغير شرط . فإذا صحّ ذلك وجب أن يشرط الطالب الرزق منه تعالى ما إذا شَرَط فيـه خرج ما التمسه او فُعل من أن يكون قبيحا ، وهو أن يشرط إما مظهرا أو مضمرا ألا يكون ما يطلبـه مفسدة فى التكليف ، ومتى شرط ذلك فقد التمس المنافع على وجه يعلم أنها لو وقعت عليه كانت حسنة ، فيجب أن يحسن منه التمـاسُها على هـذا الوجه . وإنما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التى يفعلها تعالى بالعبد فى دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حُسْنه ، لأنه لا وجه من وجوه القبيح يحصل فيه والحال هذه ؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب فى دار التـكليف ، فيقال فى بعض المنافع : إنه يفعله على الوجه الذى يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحق ، فيكون قبيحا ، وإن لم يكن مفسدة ، ولاطالب الرزق يطلب ما يطلبه على هـذا الوجـه ، فليس لأحـد أن يعترض بذلك على كلامنا ؛ لأنا قد قيّدْنا الـكلام بما يزيل لزوم ذلك عنه .

والذى ذكرنا من الشرط أولى مما يجرى فى بعض الكتب : أنه يجب أن يشرط كون ما يفعله صلاحا . وذلك لأن فى الأرزاق ما لا يكون صلاحا ولا فسادا ويحسن منه تعالى أن يفعله بمن طلبه . فالطالب أن يطلب الرزق على هذا الوجه وإن لم يكن صلاحا فى التكليف ولا فسادا فيه ، إلا أن يريد بذلك كونه صلاحا فى دين أو دنيا فيصح ذلك
٣٤ ا إذا أريد به النفع الحَسَن ، لأن الصلاح قد يقع على النفع وإن كان / قبيحاً ، لما يقع عليه
وإن كان حسنا ، من جهة اللسان[1] .

فإن قيل : أفليس ما كان صلاحا من الأرزاق فى التكليف فالله تعالى يجب أن يفعله لا محالة ، وإن كان التفضّل منه بخلاف ذلك فما الفائدة فى المسألة وما وجه التعبّد به.

قيل له : إن العبد لا يعلم أن ما يطلبه من الرزق هل هو من قبيل المصلحة فى التكليف أو من قبيل التفضل . وإذا لم يعلم ذلك جوز أن يكون طلبه بفعل أو قول يكون سبباً لأن يفعله تعالى ويتفضل عنده ، فلذلك يحسن منه الطلب ، ويحسن من الله تعالى التعبّد بذلك ، وإن كان لو علم العبد أن ما يفعله تعالى مصلحة فى التكليف كان يحسن منه ذلك لأنه يجوز أن يكون وجه كونه صلاحا الطلب والدعاء ، ولولاهما لم يكن مصلحة ، فيحصل فى ذلك أعظم الفوائد . وقد رُوى عن رسول الله صلى الله عليه أن الصدقة[2] تدفع القضاء المبرم من السماء ، من حيث كان عندها يكون الصلاح رفع المضار عنه . وذلك يُسقط ما سأل عنه ، على أنه لو ثبت أن ما يطلبه هو صلاح لا محالة ، وأنه يجب أن يفعله تعالى لم يمتنع أن يحسن الدعاء . لما فيه من الانقطاع إلى الله تعالى. فى هذه الأمور ،فيحسن لهذه العلّة أن يتعبد تعالى بذلك إذا علم أن للمكلّف فيه صلاحا وخيرا . لا يمتنع أن يحسن أيضا لما للداعى فيه من المنفعة وتعجل السرور بأن يغلب على ظنه أنه تعالى يفعل ذلك ، فيحسن منه الطلب ، وإن كان لا بد من أن يفعلة تعالى إذا علم أنه مصلحة المكلفين .

(١) أى اللغة . (٢) انظر فى الكلام على هذا المقال الانتصار ١٢٩

٣٤ فإن قيل : إن حَسُن طلب الرزق / الذى يكون صلاحا فى التكليف لما فيه من
النفع ، وإن كان القديم تعالى لا بدّ فاعلا له ، فهلّا حَسُن منا أن نطلب من الله سبحانه المرض إذا كان صلاحا فى التكليف وإن كان لا بد فاعله . قيل له : قد بينا فى باب الإرادة الجواب عن ذلك ، وأن الحال فيهما يختلف ؛ لأنه لا يأمن طالب المرض بشرط أن يكون صلاحا من أن يكون طلبُه سببا لكونه صلاحا ، فيكون مستحِقّا لمضرة بفعل لولاه لم تحصل المضرة ، وليس كذلك طلبه المنافع ؛ لأن استجلابه لها على كل حال يحسن، علم أنه تعالى يفعلها مع المسألة أو أنه يفعلها مع عدمها أيضا . وبيّنا أن السمع قد فرق بين الأمرين ، وأن وجه المصلحة فى التفرقة بينهما ظاهر ؛ لأن من يطلب المنافع ويجتهد فى تحصيلها قولا وفعلا يكون أقرب إلى طلب الثواب بالطاعة ، والتحرز من العقاب بمباعدة المعصية . وليس كذلك طلب الألم ؛ لأنه لا يحصل فيه هذا الوجه من اللطف ، فلذلك فصل السمع بين الأمرين ؛ كما فرق بين ذمّ الفاسق إذا غاب عنا ، وبين ذمّ المؤمن الذى لا يُقطع على باطنه[1] ؛ لأنا إذا ذممنا من عهدنا منه الفسق يكون أقرب إلى اجتنابه ، وإذا ذممنا من ظهر لنا فضله يكون أبعد من فعل ما ظهر منه ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

فإن قيل : فيجب إذا طلب الكافر والفاسق الرزق بفعل أو قول ، وفعل تعالى ذلك أن يكون مجيباً لهما ، وإجابة الدعاء إكرام وثواب ، ولا يجوز أن يفعل ذلك بأعدائه ، فيجب ألّا يحسن منهما طلبه .

قيل له : إن الإجابة إنما تكون إجابة متى فُعل الفعل لمكان الطلب والدعاء ،
٣٥ فيكون / كالسبب فيه والعلّة . فأمّا إذا فُعل لا لهذا الوجه ، لكن على جهة الصلة أو على

(١) فى الأصل : « ما ظنه » وظاهر أنه تحريف عما أثبت . أى الذى لا يعلم بيقين حقيقة أمره فى الإيمان ، وإنما ظاهر أمره الإيمان .

جهة التفضل ، حتى إن الفاعل يفعله ، كان الطلب أولم يكن ، فالقول بأنه إجابة لا يصح. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع منه تعالى أن يفعل ما طلباه[1] على الوجه الذى ذكرناه ، وإن لم يكن مجيبا لهما . وأمّا المؤمن فلا يمتنع كونه تعالى مجيبا له فيما سأل وطلب ، ولا يمتنع أن يفعله أيضا لمكان المصلحة على وجه لولا المسألة لكان يفعله ، ولا تخرج مسألته من أن تكون حسنة إذا ظنّ حصول المراد عندها ؛ لأن الظن يحسن لأجله هذه الأمور ، وإن كان فى المعلوم أن المظنون لا يحصل على الوجه الذى تناوله الظنّ وقد بيّنا ذلك من قبل .

فأمّا طلب الواحد منا ما يحتاج إليه من غيره، فإنه يحل من جهة العقل على كل حال؛ كما يحل التماس ذلك من الله تعالى ، على الشرط الذى ذكرناه ؛ لأنه إنما يطالب من غيره أن يهب له من ماله ، وهو لو وهب له لحسن ، وملّكه به ، وحل له تصرفه ، فيجب أن يحل له الطلب . فأمّا السمع فقد ورد بأنه لا يحل له طلب ذلك من غيره إلا على بعض الوجوه ، وبأن يكون على بعض الصفات ، وذلك مشروع فى كتب الفقهاء . ومتى طلب من غيره فهو فى المعنى كأنه طالب من الله سبحانه فيجب أن يشرط فيه ما ذكرناه ؛
لأنه تعالى سيمنع من وصول ما طلبه إليه إذا كان فى المعلوم أن يكون فسادا له ولغيره / ٣٥ ب
فى التكليف .

فأمّا ما [لا[2]] يجوز فعله به من الله تعالى فيجب أن يقبح طلبه على كل حال ، ولا يحتاج إلى شرط ؛ لأن الشروط إنما تعتبر فى الأمور المجوّزة . فأمّا ما يُقطع بحظره فإنه لا يحتاج إلا شرط . ولذلك لا يحل من العبد طلب الخمر وسائر المحرّمات ، ولذلك بيّنا أن الحسد قبيح ، لأنه يتضمن طلب زوال ملك غيره إليه مع الكراهة لبقاء ملك المحسود،

(١) أى الكافر والفاسق . وفى الأصل : « طلبناه » وهو تحريف .
(٢) زيادة يقتضيها السياق .

وفصّلنا بينه وبين الغِبْطة ؛ لأنه إرادة مثل النعيم الواصل إلى غيره من غير كراهة ثبوت يد الغير على ما أنعم عليه .

والقول فى طلب الولايات يجرى على الوجه الذى ذكرناه . فما كان منها محرما حرم طلبه ، وما حرم على وجه معلوم دون وجه حلّ طلبه من الوجه الذى يحلّ ، وما كان مجوّزا حلّ طلبه على الوجه الذى ذكرناه ؛ وكذلك قال شيوخنا : إنه لا يحلّ للرجل طلب من جهة مَن ليس بإمام ، لأن التولّى من جهته يكون محرّما ، ويحل له طلب ذلك من جهة الإمام العادل إذا كان يصلح له وينهض به . وكذلك القول فى سائر الولايات . وربما لزمه الطلب وصار من فروض الكفايات ، وربما تعيّن ذلك عليه ؛ من حيث لا يوجد من يصلح له غيره . وعلى هذا الوجه بنى كثير من مسائل الإمامة . وشرح ذلك يذكر من بعد .

٣٦ أ / فصل

فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق، وما يجوز أن يضاف إلى غيره ، وما يتصّل بذلك

اعلم أنه لا شبهة فى أن الرزق الذى يصل إليه من قبل الله تعالى خاصّة ـ بألا يكون للعبد فيه صنع ـ يجب أن يضاف إلى الله تعالى وحده ، فيقال : إنه منه وتدبيره وتقديره .

وأما ما يصل إلى الإنسان من قبل غيره بسبب فَعَلَه اقتضى تملّكه وإباحة تصرّفه فيه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه ، فيقال : إن هذا الرزق الواصل إلى زيد هو من جهة الواهب والمتصدق ؛ لأنه قد فعل ما به مَلَك ، فحل محل أن يخلقه تعالى له ، ويدلّ على إباحة تصرفه فيه . ويضاف مع ذلك إليه عز وجل ، لأن سبب تملّكه ، وإن كان من

فعل العبد فإنه تعالى قد فعل أمورا كثيرة لولاها وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد ، ولا صحّ حصول سبب التملك من جهته على ما قدّمناه . فيجب أن يضاف إليه تعالى ، ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه وقلنا : إنه نعمة منه ، لمّا كان المؤمن إنما وصل إليه بإلطافه وتيسيره ومعونته . وهذا فيما ذكرناه من الرزق آكد ، لأن نفس الرزق من خَلْقه فالوجوه التى معها وصل إليه ذلك أكثرها من فعله . ونفس السبب الذى به
٣٦ ب ملكه من جهة عمرو إنما صار سببا للمِلْك / لأحوال فعلها تعالى به ، فيجب أن يضاف
ذلك إليه ، فيقال : إنه منه وبتدبيره ، وإن كان إضافة الوجه الأول إليه آكد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن الأظهر أن الإيمان يقال : إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة فلا يبعد أن يقال مثل ذلك فى الوجه الثانى من الرزق ، وإن لم يبعد أن يفارقه ؛ لما ذكرناه ؛ من قوة إضافته إليه تعالى يبين ذلك أن ما وصل إليه العبد من الأرزاق بفعله وكدّه لا يخرج من أن يضاف إليه تعالى ، وإن كان لولا ما تحمّله من المشقّة لم يحصل له ، لمّا كان تعالى هو الخالق له ، والممكّن له من التماسه ، والتوصّل إلى تحصيله ، فكذلك القول فيما يصل إليه من جهة العباد على ما ذكرناه . ولذلك سوّينا فى إضافة الرزق إلى الله تعالى بين ما يصل إليه عفوا من غير كدّ ؛ كالمواريث والركاز وغيرها ، وبين ما يناله بتعب ونَصَب ؛ لأنهما جميعا لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضى أنه الرازق لذلك .

فأمّا المحرّمات فقد بيّنا أنها ليست برزق له ، فلا وجه للكلام فى إضافتها إلى الله تعالى أو غيره ، بل يجب أن يحرم إضافتها إليه ، لأنه يقال(١) قد حظره ومنعه من التصرّف فيه والانتفاع به أشدّ منع . فإذا صح ذلك وجب المنع من إضافته إلى الله تعالى . ولا يمتنع
٣٧ أ أن يقال فى الذى يصل إلى الرزق بكدّ وكُلْفة إنه حصّل رزق نفسه / ووصل إليه ،

(١) فى الأصل : « لا يقال » .

فيضاف ذلك إليه ضربا من الإضافة ، من حيث كان لولا أفعاله فى الأغلب لم يصل إلى ذلك . فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر هذا الباب .

الكلام فى الأسعار والرُّخْص والغَلاء

اعلم أن السعر هو تقدير البَدَل الذى تباع به الأشياء على جهة التراضى . ولذلك يقول القائل لصاحبه : ما سعر هذا المتاع ؟ يعنى بذلك ما تقدير البدل الذى يبيعه به . ويقلّ استعمال ذلك فى قيم المتلفات ؛ لأنها تلزم من غير تراض . ولذلك يقال فى الأسعار : إنها مختلفة فى البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة . وكذلك يقال فى الأقوات (١) وفى السلع المختلفة . وذلك يبيّن أن المراد به ماذكرناه من تقدير البدل على جهة التراضى دون البَدَل نفسه ؛ لأن أحدا لا يقول فى دراهم موضوعة يشترى بعينها متاعا : إن هذا سعر المتاع ، ويقال ذلك فى تقديره بدراهم مخصوصة وإن لم يتعيّن ، فيجب أن يكون المراد بالسعر ماذكرناه دون البَدَل نفسه ولذلك يقلّ استعمال الناس السعر إلا فى الأمور التى ينكشف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة . ولا يقال فى بعض الأمتعة : إنه سعر لمتاع آخر ، وإن صحّ أن يُشترى به على الوجه الذى يشترى بالأثمان . فإذا صحّ ذلك وكانت
أسباب مقادير الأثمان وارتفاعها وانحطاطها قد تكون / من الله تعالى على وجوه ، وقد ٣٧
تكون من العباد ، فيجب أن يضاف السعر إلى من يضاف إليه بحسب سببه .

فأمّا الرُّخْص فهو انخفاض مقدار السعر عما جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان ؛ لأنه لو انخفض سعر المتاع فى مكان آخر كان لا يعتد به ، فكذلك فى وقت آخر . ولذلك لا يوصف انخفاض سعر الثلج فى الشتاء عمّا جرت به العادة فى الصيف رخصا(٢)

(١) فى الأصل : « الأوقات » .

(٢) كذا فى الأصل . والمناسب : « بالرخص » إلا أنه ضمن يوصف معنى يعدّ ، فعدّاه تعديته .

لما كان حال الزمانين فى ذلك يختلف . وكذلك فانخفاض سعر الثلج فى البلاد الباردة عن سعره فى البلاد الحارّة لا يعدّ رُخصًا . فلا بدّ إذا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذى ذكرناه .

فأمّا الغلاء فهو ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة فى ذلك الوقت فى ذلك المكان .

فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر فى سبب السعر ورُخصه وغلائه ، فإن كان إنما رَخُصَ لأن الله تعالى كثّر ذلك الشىء فى ذلك الوقت ، فلكثرته رَخُص سعره ، فيجب أن يضاف إلى الله تعالى ويُشكر تعالى عليه ؛ لأنه من النعم التى تفضّل بها . وكذلك إن كان سبب رُخصه أنه تعالى قلّل الحاجة إلى ذلك الشىء لأمور فعلها ، فيجب أن يضاف الرخص إليه تعالى ؛ لأن سببه من قبله ، فلا وجه لإضافته إلى غيره . وكذلك إن كان سببه أنه تعالى قلّل المحتاجين إليه لوباء[1] أو لأمور جرت العادة فى مثلها أن يهلك الناس أوغيرهم ، فيجب أن يضاف ذلك إليه تعالى ؛ لأنه الفاعل لسببه . وكذلك فلو أنه تعالى أحْوجهم إلى متاع آخر ، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرَخُص ، فيجب أن يضاف إليه تعالى / لأنه الفاعل لسببه . ٣٨ أ

وجملة ذلك أن يراعى ما له رَخُص المتاع . فإن كان حدوثُ أمر من قبله تعالى نحو ما ذكرناه وأشكاله ، فيجب أن نضيف إليه تعالى ذلك الرخص والسعر . ولو جرت العادة أن البهائم تتلف فى بعض الأوقات لحادث نازل بها ، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها ، فرخص أيضا ، لقيل أيضا : إن رُخصه من قبله تعالى . فكذلك القول إذا كان الكلام فى أقوات الناس . وذكر أسباب الرخص يطول ، وقد نبهنا على الطريقة فيه .

فأمّا الغلاء فقد بيّنا صفته ، وإنما يضاف إليه تعالى متى قلّل الشىء فى الأيدى مع

(١) فى الأصل : « لربا » .

الحاجة إليه ، أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعا ، أو قوّى حاجتهم إليه وشهوتهم ، أو فعل بهم ما يقتضى الخوفَ من ترك تحصيله ، إلى سائر ما ذكرناه وغيره .

فأمّا إذا كان سبب الرُخص فعل بعض الأئمة أو بعض القائمين بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على وجه يحسن منه ، فغير ممتنع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه . وذلك يجوّز أن يرى الإمام المصلحة فى تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل ، من حيث لا يلحقهم مضرّة ، وبتراض منهم ، أو يكره على ذلك إذا رأى أن ما يجرى من التسعير أنشأه بعض الظلمة ، أو يؤدى إلى فساد يعم الفقراء وغيرهم . فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يُتعدّى ، ويكون وجه الصلاح فيه غير خفىّ .

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسعير على جهة الجبر متى لم يقع به ما ذكرناه من الغرض / المحمود . فأمّا إذا كان الحال فيه ما قدّمناه فلا وجه لإنكاره ، ومن أنكره فقد أبطل ؛ لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التى تدخل فى باب المعروف والنصيحة فى الدين ؛ لأنه إذا كان للإمام أن يجبر أرباب الضياع مع تمكّنهم على الأخذ فى العمارات إذا خاف فى إهمال ذلك الضرر العامّ ، فما الذى يمنع ممّا قلناه أيضا . وإذا كان له أن يجبرهم على الخروج إلى الجهاد ، وحفظ[1] البَيْضة لئلا يحدث فى الإسلام فتق ، فما الذى يمنع مما ذكرناه . فأمّا إذا كان غلاء السّعر هو لأن بعض الظلمة قتل المحتاجين إليه ، وقلّل ذلك الشىء فى الأيدى أو حملهم على ضرب من التسعير لبعض أغراضه ، أو منعهم من بيع ما فى أيديهم ، ليبيع ما يختص به إلى غير ذلك من أسباب الرُّخص والغلاء على وجه ليس له الإقدام عليه ، فيجب أن يضاف ذلك إليه ، ولذلك لا يجب الرضا بهذا الجنس والتسليم له ، بل لهم الإنكار على فاعله ، ومنعه منه إذا وجدوا إلى ذلك سبيلا . فيجب ألا يكون من الله تعالى ؛ لأنه لا يجوز أن يضاف إليه تعالى ذلك

(١) كناية عن حماية ما على المرء أن يحميه ، وبيضة القوم : حماهم وحوزتهم .

مع جواز المنع منه وسخطه ، وترك الرضا به ، والمنع منـه ؛ لأنه لو جاز فيما هـذا حاله أن يضاف إليه سبحانه لجاز أن يضاف إليه تعالى المعاصى ، وإن كان قد نهى عنها ، ومنع من فعلها بالوعيد والخوف وغير ذلك .

فأمّا إذا كان سبب السعر من الله تعـالى ، فلا بدّ من الرضـا بذلك والتسليم له . ولا يمتنع أن يحصل من النـاس سعر فى بعض الأمتعة / لتواطئهم على ذلك ليحصل لهم النفع . فمتى لم يؤدّ ذلك إلى مضرة عظيمة حسن ذلك منهم ؛ لأن المـالك مُسلَّط على ملـكه ، فله أن يبيعه بقـدر مخصوص ؛ كما أن له ألا يبيعه أصلا إذا لم يؤدّ إلى مضرة عامّة . فلا يمتنع فيما هذا حاله أن يضاف ذلك السعر إليهم ، ولا يمتنع أيضا أن يضاف إليه تعالى لأنه سبحانه أباحلهم ذلك ، وجمعهم على داع واحد . وكذلك القول فى سائر الدواعى إذا اتّفقت منهم ، أو اقتضت الاتفاق على طريقة فى السعر من غَلَاء ورُخْص . وقد ثبت عن رسول الله عليه السلام النهى[(١)] عن تلقّى الركبان للبيع ، وقال : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض . وذلك يقتضى أن السعر فيما يؤدّى إلى ضرر عام فى هـذا البـاب يقبح ، وإن كان المتاع مِلْـكا لهم ، وقد توصّلوا إليه بوجه يقتضى التملّك .

فعلى هـذه الطريقـة يجب أن تجرى فروع هـذا البـاب فقـد نبهنا على ما يجب أن يعمل عليـه .

الـكلام فى بيـان وجه الحـكمة فى ابتدائه تعالى الخَلْق وما يتّصل بذلك

اعلم أن ما بينّاه فى أوّل باب العـدل : من أنه تعالى لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، يقتضى أن سائر ما خلقه يجب كونه حَسَنا ، وإلّا فسد ذلك الدليل وانتقض ، والواجب

(١) فى كتاب البيع من البخارى ٣ / ٩٢ (نسخة المتن عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليـه وسلم ، قال : لا تلقوا الركبان .

ل الأدلة أن تقع صحيحة ، فلا يجوز فيهـا الانتقاض والفساد .

ولهذه الجملة قلنا : إن الذى يلزم المـكلَّف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح . فمتى علم ذلك لزمه عندهأن يعتقد فى سائر ما / خلقه أنه ليس بقبيح ، وأنه حسن . ولا يلزمه معرفة ٣٩ ب
و ـه الحـكمة فى كل فعل من أفعاله ، وإنمـا يجب النظر فى ذلك لحلّ الشُبه ، وإسقاط ما يورده المخالف من اللّبس ؛ فهذا مما يختصّ به العلماء وهو فى بابه بمنزلة المتشابهات[(١)] التى يجب بيان المراد بها عند ورود الشُبَه ؛ وإن كان الذى يلزم المـكلف أن يعلم فى الجملة أن المراد بها يجب أن يكون مطابقا لما اقتضاه العقل . ولهذا المعنى قلنا : إن الاهتمام يجب أن يشتـدّ من المـكلف فى معرفة أصول الأدلّة دون غيرها ، لأن ذلك يغنيه عن معرفة التفصيل . وإنما يجب تـكلّف القول فى ذلك عندإيراد المُلْحدة الشُّبَه التى يزعمهم يتوصّلون بها إلى أنه لا صانع للعالم ؛ من حيث لو كان لهصانع لوجب كونه حكيما ،ولو كان كذلك لم تقع أفعاله على الوجه الذى وقعت عليه ، فيجب بيان فساد تعلُّقهم بذلك . وعند إيراد المجبرة الشُبَه التى يزعمهم يتوصّلون بهـا إلى أنه تعالى قد فعل ما مثله يقبح فى الشاهـد ، فيجب ألا يمتنع كونه فاعلا لسائر القبائح ، فيقدحون بذلك فى قولنا : إنه تعالى منزه عن كل قبيح فيحتاج أن يبيّن فساد ما ظنّوه فى هذه الأفعال ، وأنها واقعـة على وجه يحسن وقوعُها عليـه ؛ لإزالة الشُبَه التى تعلّقوا بها . وعلى هـذا قلنا : إن ما تعبّـد الله به من الشرعيات إذا علمنا فى الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجـه الذى له صارت مصلحة ؛ لأن فقد العلم بذلك لا يؤثر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيما ، ولا فى شىء من التـكليف .
٤٠ ا ولا يبعد مع ذلك أن / نتكلّف ذكر ذلك عنـد إيراد المخالف بعض الشُبَه الذى يخاف عنده إهمال القول فيــه الفساد ؛ وإنما يجب بيان كون الفعل مصلحة. والوجه فى ذلك إذا كان هو الطريق إلى معرفة وجوبه ؛ نحو ما نقوله فى معرفة الله تعـالى ، فأمّا الشرعيات فالقول فيها على ما قدّمناه .

(١) فى الأصل : « المتشابه » وقد غيرناها كما ترى نظرا لما بعدها .

وهذه الجملة تبين أن المكلف المقتصر على جملة ما كلّف من الأصول لا يلزمه النظر فى أحكام الأفعال إذا عرف العدل ، وكشف عن الوجه فى حسن النظر فى ذلك من العلماء للفائدة التى قدّمناها .

وإنما أخّرنا الكلام فى هذا الباب لأنه لا يصحّ أن يُتكلم فى وجه الحكمة فى أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلا وقادرا ؛ لأن العدل لا بدّ من أن تبنى مسائله على ما نجده فى الشاهد ؛ من قبح الفعل وحسنه ، فليس لأحد أن يدّعى علينا فساد النظام فى هذا الكتاب من حيث فَصَلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح وبين الكلام فى وجوه الحكمة فى أفعاله سبحانه ؛ كما ليس لأحد أن يدّعى القدح فى نظام كتابنا من من حيث أخّرنا القول فى المخلوق إلى باب العدل ، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته ؛ لأن القَدْر الذى يُحتاج إليـه فى معرفة إثبات المحدِث وصفاته قدّمناه فى صدر الكتاب .

وإنما ذكرنا المخلوق فى باب العدل ، لأنه يقتضى تنزيهه تعالى عن القبائح وإثبات المقبّحات حادثة من العباد . وبيّنا القول فى الاستطاعة عند باب العدل لما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف مالا يطاق ، وعن الأمر بالمحال ، إلى ما شاكل ذلك .

٤٠ ب ومتى صحّ الترتيب فى هـذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل / واحد منها ما يتصل به ويشاكله ، وإنما يجب بيان صحة الترتيب فى جملة أبوابه ، وقد بيّنا ذلك بحمد الله ومنّه .

ونذكر الآن ما قصدنا بيانه من الكلام فى وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى ، ونذكر ما يتصل به من مقدّمات وغيرها ، وبالله التوفيق .

باب

فى أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حَسَنة (١)

إن سأل فقال : إذا كان ما قدمتموه من الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح إنما يدل ما ، ابى وجوه القبح عن أفعاله ، فمن أين لكم أنها يجب أن تكون حسنة ، ومن قولكم أ ، لا يمتنع فى الأفعال ألا تكون قبيحة ولا حسنة ؛ كفعل الساهى ، والنائم ، ومن لا ...طر له ما يحدث من جهته بالبال . وهلّا قلتم . إن أفعاله تعالى أو بعضها تقع على هذا الوجه ، ولا يكون مقصودا إليه ، بل يقع على وجه الاتفاق فلا يكون حَسَنا . وإذا كان ما له يجب تنزيهه عن القبيح ، لا يقتضى تنزيهه عما ليس بحسن ولا قبيح ، فكيف السبيل إل ، القطع على وجوب كون جميع أفعاله حسنة . بل ما أنكرتم أن ما نجد عليه أحوال الد واعى يدلّ على ما قلناه ؛ لأنه تعالى لو قصد بخلق ما خلقه إلى وجوه يحسن لأجلها ، لم ...ن بأن يخلقه فى تلك الحال أولى من أن يخلقه من قبل ؛ لأنه متى خلق زيدا لينفعه ... كان ...ب أن يخلقه من قبل ، ولا حال يشار إليها بخلقه فيها إلا وهذا السؤال معترض ...ليه . فيجب أن يكون تعالى إنما خلقه على جهة الاتفاق / فاتفق وجوده فى حال دون ٤١
...ال ، كما يتفق من النائم فعل دون فعل ، وفى حال دون حال من غير علة تذكر فى ذلك. أولستم تقولون : إن الواحد منّا إذا دعاه الداعى إلى بعض الأفعال ولا وجه لصرفه عنه ، ...جب أن يفعله ، ولا يجوز أن يؤخّره . فلو كان تعالى يخلق ما يخلقه لغرض مشار إليـه لوجب أن يخلقه قبل هذه الأوقات ، وهذا يوجب ألا يتقدم خَلْقَه إلا بوقت واحد ، وذلك يوجب نفى قِدمه ، مع وضوح فساده ، فيجب القول بأن أفعاله واقعة على جهـة

---

(١) فى الأصل : « فى أن أفعاله تعالى يجب إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حسنة » وفيـه تكرار (يجب) .

الاتفاق من غير أن تكون حَسَنة أو قبيحة . فإن قلتم : إن هـذا القول يمنع من إثباته حكيما فليس الأمر كذلك ، لأن الذى يؤثّر فى ذلك هو إثبات أفعـاله أو بعضها قبيحة ، وقد دللنا على فساد ذلك . فأمّا وجودها لا حسنة ولا قبيحة فمما لا يقتضى كونه سفيها ، ولا يخرجه عن كونه عالما غنيًا . فإن قلتم لو فعل تعالى الفعل على[1] جهة الاتفاق لكان عبثا ، وعاد الأمر فيه إلى أنه قبيح ، وقد ثبت تنزيهه عن ذلك ، فهذا لا يصحّ ، لأن العبث هو الفعل الذى لا معنى فيه . فأمّا إذا كان فيه معنى فيجب ألّا يكون عَبَثا ، وإن لم يجب كونُه حَسَنا ، وقد ثبت أن أحدنا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حَسَن ولا قبيح ، وإن لم يكن عبثا من حيث حصل فيه فيجب نفع الغير . فإن قلتم : إن أفعاله تعالى محكمة ، فيجب كونه عالما بها ، والعالم بما يفعله لا يجوز أن ينسب

٤١ ب ما يحدث من جهته إلى أنه وقع بالاتفاق ، فهذا لا / يصحّ ، لأن كونه عالما لا يوجب دخول فعله فى وجوب كونه قبيحا أو حسنا ، كما أن كونه غير عالم لا يوجب خروج فعله من أن يكون قبيحا أو حسنا ، ويجب أن يرجع فى ذلك إلى وجه سوى كون فاعله عالما .

فإن قلتم : إن فى أفعاله تعالى تكليفا[2] وتمكينا وإثابة . ولا يجوز فى كل ذلك أن يكون واقعا باتّفاق . قيل لكم : إن هذا القول إنما يوجب خروج هذه الأفعال خاصّة وما شاكلها من أن تكون واقعة باتفاق ، فيجب فى ابتداء الخلق أن تجوّزوا ما ذكرناه، سيّما ولا وجه يقتضى كونه تعالى فاعلا له فى حال دون حال ، كما يقتضى ذلك فى التكليف وما يتّصل به .

وبعد ، فإذا لم تجدوا فى الشاهد الفعل يحسن إلا إذا اختصّ بأن لفاعله فيـــه منفعة

(١) فى الأصل : « لا على » وهو غير مناسب لما هنا .

(١) فى الأصل : « تكليف وتمكين » .

أو دَفْع مضرة على بعض الوجوه ، ولم يصحّ ذلك فى أفعاله تعالى فيجب ألّا تكون حسنة كما يجب من حيث فعلها وهو عالم غنى ألاّ تكون قبيحة . وإذا صح ما اعتمدتموه فى إبطال القول بوجوب الأصلح : من أنه كان يجب أن يفعل تعالى الأصلح قبل أن يفعله بأوقات ، ثم كذلك أبدا حتى يؤدى إلى ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فيجب مثله إبطال القول بأنه تعالى يفعل الحسن ؛ لأنه لو فعله لحُسْنه لوجب أن يفعله من قَبْل ، حتى لا يتقدمه فى الوجود إلا بوقت واحد ، ولوجب أيضا أن يفعل كل حَسَن ، وفى ذلك إثبات ما لا نهاية له على القـــديم ، مع فساد ذلك من حيث يقتضى وجود ما يستحيل إيجاده .

٤٢ واعلم أن الفعل إذا وقع من العالِم به أو مَن هو فى حكمه فلا بدّ من/ أن يكون حسنا أو قبيحا ؛ لأنه لا بُدّ إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدا إلى فعله ، والفعل المقصود يجب كونه قبيحا أو حسنا ، وكذلك القول فيما يجرى مجرى المقصود ، كالقصد نفسه والكراهة، وإنما يخلو الفعل من الوجهين متى وقع من الساهى عنه. واختلف شيوخنا رحمهم الله فى[1] ذلك. فمن قول شيخينا[2] رحمهما الله أن جميع أفعاله سواء فى أنه لا يكون حَسَنا ولا قبيحا ، كان ضررا أو نفعا أو خاليا من الأمرين ؛ لأنه إنما يقبح الفعل منه عندهما متى كان عالما أو فى حكمه ليصحّ منه أن يقصد إلى الفعل على بعض الوجوه ، فلا فرق إذاً بين جميع أفعاله فى هذه القضية . وقد حكينا أن شيخنا أبا[3] عبد الله رحمه الله يقول بذلك فيما لم يكن ضررا من فعله ولا نفعا . فأمّا الضرر إذا وقع منه فإنه يكون ظلما قبيحا لحصوله بصفة الظلم . ويفارق ذلك عنده حركاته وسائر تصرفه الذى لا يجرى هذا المَجْرى . وقد أشبعنا القول فى ذلك من قبل .

(١) أى فيما يقع من الساهى . (٢) يريد أبا على الجبائى وابنه أبا هاشم . ويريد شيخيه فى المذهب الاعتزالى . (٣) هو الحسين بن على البصرى .

فإذا صحّ ما قلناه وكان تعالى لا يفعل شيئا من أفعاله إلا وهو عالم به فيجب ألا يخلو ما يفعله من كونه قبيحا أو حَسَنا ، فإذا تعالى عن فعل القبيح لما تقدم من الدليل فيجب كونه حَسَنا . يبين ما قلناه أن العالِم بما يفعله لا بدّ من كونه قاصدا إليه ، لما بيناه فى باب الإرادة . فإذا ثبت ذلك لم يَخْلُ من أن يكون قاصدا إليه على وجه يقبح أو يحسن ، كما يجب مثل ذلك فى العالِم منا لِمَا يفعله . ولا فرق بين من جوّز وقوع فعله خاليا من قبح وحسن مع كونه عالما ، وبين من جوّز وقوعه محكما مع كونه ساهيا .

وبعد فإن العالِم / بما يفعله متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضى حسنه فيجب كونه عابثا ، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح . وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثا ، وفى ذلك إيجاب كونها حَسَنة على ما نقوله . يبيّن ذلك أن العالم بما يفعله لابدّ من أن يستحق الذمّ بفعله متى وقع على وجه يقبح ؛ أو لا يستحق الذمّ بذلك فيجب كونه حَسَنا ؛ لوقوعه على وجه لا يقتضى ذمّ فاعله إن كان عالما . وذلك يوجب كون أفعاله تعالى حَسَنة .

على أنه لا يخلو هذا المخالف من أن يقول : إنه تعالى خلق الخلق لينفعهم ، أو يقال : إنه خلقهم ليضرهم ، أو لا لينفعهم ولا ليضرهم ، وكذلك القول فى الجماد . فإن قال : خلقهم ليضرهم ، أو لا لنفع ولا ضرر ، فذلك ظلم وعبث ، فلا بدّ من القول بأنه خلقهم لينفعهم ، وخلق الجماد لينتفع به ، وهذا يوجب كون سائر أفعاله حَسَنا ، فلا وجه لمن قال : إنه ليس بحسن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه ؛ لأنه يحصل مخالفا فى عبارة . فهو بمنزلة من قال فى الأفعال كلها : إنها لا حَسَنة ولا قبيحة . وإذا وجب فى أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحىّ أن يستحق بها المدح فيجب كونها حَسَنة ومختصة بصفة زائدة على ذلك ، فكيف يقال مع ذلك بأنها لا حَسَنة ولا قبيحة . وإذا ثبت فى كثير من أفعاله أنها واجبة ؛ كالثواب وغيره ، فكيف يقال : إنه تعالى يفعل على جهة الاتفاق ، وحاله فى سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله .

فأما ما قاله السائل : من أنه / إذا ثبت فى فعل الساهى أنه ليس بقبيح ولا حسن ٤٣
جوّزوا مثله فى فعله تعالى فقد أسقطناه بما قدّمنا ذكره ؛ لأن ما له حكمنا بذلك فى فعل الساهى ليس بحاصل فى فعله تعالى ، فلا يجب فيه ما قاله . ولعمرى إن كونه عالما غنيا إنما يوجب ألا يختار القبيح ، ولا يدلّ بصريحه على حسن أفعاله ؛ لكنا إذا علمنا أنه مع كونه عالما بالفعل متى لم يكن فعله قبيحا فيجب كونه حسنا ، ومتى لم يكن حسنا يجب كونه ظالما أو عبثا ، فقد اقتضى ذلك إثبات أفعاله حسنة .

فأمّا قوله : لو فعل الفعل لحسنه لوجب ألّا يفعله فى حال دون حال لعلمه بحسنه فى كل حال ، وهذا يوجب ألا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، فغلط ، لأن علم العالم بحسن الشىء لا يقتضى وجوب فعله له ، وإنما يقتضى أن له أن يختاره وما لا يجب أن يفعله الفاعل لا يمتنع أن يفعله فى حال دون حال ، كما لا يمتنع منه أن يفعل أحد الضدّين دون الآخر من غير علّة يختصّ بها المفعول دون المتروك . وقد بيّنا من قبل أن كون القادر قادرا له معنى فى فعله أن يصحّ أن يوجد فى حال دون حال ، ويؤْثر فعلا على فعل من غير علّة ، لأنه لو لم يفعل ذلك إلا لعلة لنقض ذلك كونه قادرا . ويفارق ذلك ما نقوله : من أنه بحاله لابدّ من أن يفعل الواجب فى حال وجوبه مع السلامة ؛ لأنه لو لم يفعله لاستحق الذم ، وكونه عالما غنيا يمنع من ذلك . ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصلح ؛ لأنهم قالوا
بوجوب الفعل ، فلزمهم على قوده[1] كونه فاعلا له قبل / الوقت الذى فعله فيه بوقت ٤٣
أول وقت ، حتى لا يتقدم فعله إلّا بوقت واحد ؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون غير فاعل للواجب فى بعض الأحوال ، أو غير قادر على إيجاده قبل خَلْقه له ، وذلك لا يتأتى فيما يفعله لحسنه فقط . فأمّا تشبيهه ذلك بما يفعله الواحد منا لداعٍ فما يقوّى ما نقوله ؛ لأنه قد يفعل أحدنا فى الشاهد الفعل لحسنه ، ولنفع الغير ، أو لنفع نفسه

(١) أى على قياسه وطرده .

في حال دون حال ، وإنما لا يصح ذلك فيما يكون مُلْجَأً إلى فعله ؛ لأن كونه كذلك يقتضي وجوب كونه فاعلا . فإذا كان تعالى لا يصح عليه الإلجاء وإنما يفعل ما يفعله من الخلق المبتدأ لحسنه ، فما الذي يمنع من أن يفعله في وقت دون وقت .

وبعد ، فإن من قال : إنه يفعله على جهة الاتفاق فهذا السؤال متجه عليه ، بأن يقال له : لم صار بأن يفعل على جهة الاتفاق في وقت ،أولى من أن يفعل في غيره من الأوقات ، ولم صار بأن يقع منه أحد الضدين اتفاقا أولى من الآخر . فما يجيب به عن ذلك فهو جوابنا فيما نذهب إليه .

على أنا قد بينّا من قبل أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الجسم إلا في جهة دون جهة ،وأن خلقه في تلك الجهة يقتضي القصد إلى السكون الذي به يحصل هناك ؛ لأن القصد إلى إيجاد الجوهر في بعض الأماكن يقتضي القصد إلى إيجاد ما به يكون هناك . وهذا يمنع من القول بوقوع أفعاله اتفاقا .

فأما قوله : إن إثبات فعله لا قبيحا ولا حسنا لا يقتضي كونه تعالى سفيها / ،ولا يخرجه ٤٤ أ
عن كونه عالما غنيا ، فقد بينا أن ذلك في المعنى يوجب كونه سفيها ، ويخرجه عن الحكمة ؛ لأن كل فعل يقع من العالم به إذا لم يكن حسنا فلا بد من كونه قبيحا ، فمن هذا الوجه يقتضي هذا القول نقض القول بأنه تعالى لا يفعل القبيح .

فأما قوله : جوزوا أن يفعل ما فيه معنى فلا يكون عبثا ، وإن لم يكن حسنا ، كما يجب في فعل الساهي إذا كان نفعا ألّا يكون عبثا ، وإن لم يكن حسنا فقد بينّا أن العالم بفعله وإن فيه معنى لا بد من أن يقصده بفعله وهذا يوجب كونه حسنا ؛ لأن ذلك إن لم يحسن لم يمكن إثبات فعل حسن البتة . فأما الساهي إذا نفع الغير فإنه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل : إنه عبث ، وإن كان عند شيخينا رحمهما الله لا يكون حسنا من

حيث لا يصح فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه ، وليس كذلك حاله تعالى ، وفي ذلك إسقاط ما قال .

وقد بينّا أن كون أفعاله واقعة على الوجه الذي يقع[1] فعل العالم يقتضي كونها حسنة ، لا أنا نقول : إنها تحسن من حيث كان عالما بها ، لكن لأن من هذا حاله لا يخلو فعله من أن يكون حسنا أو قبيحا . فإذا علمنا بالدليل انتفاء كونه قبيحا وجب كونه حَسَنا .

فأما قوله : إن الفعل في الشاهد إنما يحسن من فاعله لنفع أو دفع مضرة فإن القديم سبحانه إذا لم يصح هذا المعنى فيه فلا يصح كون أفعاله حسنا[2] فغلط ؛ لأن وجه حسن
الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله ؛ لأنه قد يحسن / منه ما لا يختص بهذا ٤٤ ب
المعنى ؛ كإرسال الضال وغيره مما يختاره لنفع غيره على ما بيّناه من قبل ، وذلك يبطل ما قالوه في ذلك .

وقد بينّا مفارقة قولنا في هذا الباب لما ألزمنا القائلين بالأصلح ، فلا وجه لإعادته . وهذه الجملة تبيّن أن أفعاله تعالى يجب أن تكون حَسَنة ؛ كما يجب ألا تكون قبيحة . ونحن نبيّن وجوه حسنها من بعد إن شاء الله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الفعل في الشاهد يحسن أو يقبح للأمر والنهي ، ويتعالى القديم عن الأمرين فيجب ألا يكون فعله قبيحا ولا حسنا ؛ لأنا قد بيّنا من قبل أن الفعل لا يحسن للأمر ، ولا يقبح للنهي ، وتقصّينا القول فيه . ومن يتعلق بذلك يخرج عن دين المسلمين ؛ لأنه لا خلاف بينهم أن أفعاله حسنة ؛ فإن فيها ما هو حسن ، وإن كانوا قد اختلفوا في معنى هذه اللفظة . فالتعلّق بهذا خروج من الدين .

---

(١) أي يقع عليه . (٢) كذا في الأصل . والمناسب : « حسنة » أو المراد : شيئا حسنا .

فصـــل

فى هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حسنه أم لا يجب ذلك

اعلم أن الذى يجب أن يحصل فى هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حَسَنة ، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة ، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه . وهذه الجملة تقتضى فى بعض أفعاله أنه واجب ، وفى بعضه أنه يختص بكونه حَسَنا فقط ، وفى بعضه أن له صفة زائدة على حسنه . فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر
٤٥ أ ما خلقه من / الحياة والعقل والشهوة والمشتَهَى ، لأن جميع ذلك تفضّل منه تعالى ، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر ، ولا يصح كونه مستحقا لذلك إلّا وله صفة زائدة على كونه حسنا . ولو انتفى عنه كونه إحسانا لوجب كونه عَبَثا[١] قبيحا ، فيجب فيما حلّ هذا المحلّ أن يختص بصفة زائدة على حسنه تجرى مجرى الندب منّا .

ومثال الوجه الثانى العقاب ، لأنه من حيث كان مستحقا يحسن فعله ، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر ، فهو إذاً بمنزلة المباح منا . وكذلك القول فى إعادة المعاقَب ، وسائر ما يفعله تعالى لكى يفعل به العقاب .

ومثال الوجه الأول تمكين المكلَّف وإثابته ؛ لأنه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك ، فلا بدّ من كونه واجبا ، ولو فعله لا على الوجه الذى يقتضى وجوبه لأدّى ذلك إلى كونه سبحانه مخلاً بالواجب وهذا فى أنه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح . فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول فى أفعاله تعالى .

(١) الكلمة فى الأصل غير منقوطة . فيحتمل ما أثبت ، ويحتمل أن تكون : « عيبا » .

فصـــل

فى ذكر صفة ما يحسن منه تعالى أن يخلقه أوّلا ، وما لا يحسن منه ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصحّ

اعلم أنه لا يصحّ منه تعالى أن يخلق أولاً الواجب ، أو مالا صفة له زائدة على حسنه كالعقاب ؛ لأن صحّتهما تقتضى تقدُّم خلق غيرهما : من المكلَّف والتكليف وغير ذلك ، فلا يجوز منه تعالى إذاً أن يفعلهما أوّلا . ولسنا نعنى بذلك أنه لا يجوز مثلُ[١] الثواب أو العقاب فى الجنس أوّلا ، لأنه قد يجوز أن / يفعلهما مع أوّل من يخلقه من الأحياء ، ٤٥ ب
وإنما نعنى أنه لا يجوز أن يفعلهما على الوجه الذى يكونان عليه ثوابا وعقابا ، وأنه لا يجوز أن يفعلهما أولا مفردين لتعلقهما فى صحة الوجود بغيرهما . فأمّا بعد خَلْق الحىّ فقد يصح أن يفعلهما وإن قبح ذلك ، وإن كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف فى ذلك ، فيقال فى موضع ، إن الثواب لا يصحّ كونه ثوابا إلّا وهو مستحَق ، وربما يقال : إنه لا يحسن إلّا مع الاستحقاق ، والذى يصحّ وجوده من أفعاله تعالى أوّلا ليس إلا العبث أو الظلم ، ويتعالى عن فعله ، نحو خَلْق الجماد أو الحى لكى يضره ، أو النفع والإحسان ، وهو خلقه للأحياء لينفعهم والجماد لينفعهم به . فهذا الوجه هو الذى يحسن منه تعالى أن يخلقه أولا ؛ فقد اجتمع فيه الصحّة والحسن ، وليس كذلك ما تقدم من القبيح ؛ لأنه وإن صحّ منه تعالى أن يحدثه أولا فإنه لا يحسن ذلك .

فإن قيل : جَوِّزوا أن يخلق تعالى الجماد أولا ؛ لكى ينفع به من يخلقه من بعد من الأحياء فيكون بذلك خارجا من حدّ العبث إلى حدّ الحكمة .

قيل له : إنه تعالى يقدر على خلق ذلك عند خَلْق الحىّ ، فلا وجه لتقديمه خلق

(١) كذا . والأولى : « فعل مثل » .

ذلك ؛ لأنه من يخشى الفوت فيحسن منه تقديم الأمور قبل الحاجة إليها ؛ وإنما يحسن من الواحد منا تقديم ما يحتاج إليه فى المستأنف من حيث يخشى الفوتْ ، ويصحّ عليه تعجيل السرور وإيثار الراحة من بعد والتخلص من المشقّة التى هو مدفوع إليها . وليس
كذلك حاله تعالى ؛ لأن هذه المعانى تستحيل / عليه ، فلا يجوز إذاً أن يقدّم خَلْق الجماد ٤٦ ا
على خلق الحىّ . وبمثله لا يجوز أن يقدّم تعالى خلق بعض الأغراض على خلق الحىّ المنتفع . ويفارق ذلك ما نجوزه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل ، وقبل وجود المأمور بأوقات كثيرة ، لأن ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان فى تقديمه من الصلاح ما ليس فى تأخيره ، فيجب أن يقدّم ذلك أو يحسن ، وليس كذلك تقديمه تعالى خَلْق الجماد ، بل يجب أن يكون بمنزلة ما نقوله من أنه تعالى لا يجوز أن يقدّم الإرادة قبل المراد المبتدأ ؛ لأنها تكون عبثا لا فائدة فيها .

فإن قيل : جوزوا أن يكون صلاح المكلّف أن يعلم فى حالة ما خَلق وكلّف أن بعض الجمادات متقدّم لحال خلقه بأوقات ، فيكون فى تقديمه تعالى خَلْق ذلك الجماد هذه الفائدةُ فيحسن .

قيل له : إن العلم بالشىء والخبر عنه يتعلقان به على ما هو به ، ولا يكتسب بتعلقهما به حالا وصفة لولاهما لم يكن عليه . فإذا ثبت ذلك ودلّ ما قدمناه على أن تقديم خلق الجماد عبث فيجب ألا[1] يتغير حاله بالعلم والخبر اللذين ذكرناهما ، سيما وقد يصحّ متى أوجده الله تعالى مع الحىّ المكلف أن يعلم كيفية وجوده من قبل ، فلا وجه لتقديم خَلْقه له .

وبعد ، فإن الجماد إنما ينتفع المكلّف به على أحد وجهين : إمّا بأن يعتبر به ، أو بأن

(٢) فى الأصل : « أن » .

ينتفع به فى الدنيا ، وكلا الوجهين إنما يصحّ فى حال وجوده ، ولا معتبر فيه بتقدّمه ، فيجب ألا يحسن خَلْق الجماد قبل الحىّ .

ولمثل هذه الطريقة قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يخلق الفناء أولا قبل الجسم ، فأمّا
خلقه تعالى الفناء / أولا قبل الجسم بعد خلق الحىّ فقد بيّنا أنه بمنزلة الموت فى أنه يقطع ٤٦ ب
حال التكليف من حال الثواب على وجه يكون أقرب إلى زوال الإلجاء ، فلذلك حسن، وما يفعله تعالى فى الآخرة من نصب الميزان وانطلاق الجوارح إلى ما شاكلهما يحسن ؛ لما فى علمنا به من الزجر والردع عن القبيح .

فإن قيل : أليس قد روى عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال : كان الله ولا شىء ثم خلق الذكر ، فهلا جوزتم أن يبتدئ تعالى بخلق الذكر والكلام أولا ، ثم يخلق الحىّ .

قيل له : إن قوله : ثم خلق الذكر لا يدلّ على أنه خلق الذكر منفردا عن غيره ، ولا يدلّ على أنه خلقه مع غيره ، وإنما يدلّ على أنه خَلَق الذكر . فإذا علمنا بالدليل أنه لو لم يخلقه مع الحى المنتفع به لكان عبثا فيجب أن نقطع بذلك على أنه خلقه مع الحىّ ، لما ثبت بالدليل أنه لا يصحّ وجوده إلا فى محلّ ، وجب القضاء بأنه لا يخلقه إلا مع محلّه.

فأمّا تقديمه تعالى خَلْق القرآن قبل نزوله إلى نزوله إلى محمد صلى الله عليه وسلم فلما فيه من المصلحة للملائكة فلا سؤال علينا فيه . فأمّا ما يروى فى الخبر من أنه تعالى يفنى العالم ثم يقول : لمن الملك اليوم لله الواحد القهار فغير صحيح ، لأن هذا القول يكون عبثا ذلك ؛ فلا يحسن منه تعالى أن يفعله ، فيجب إذاً أن يحمل الخبر على أنه تعالى يقول ذلك بعد إماتة أكثر الخلق ، فيقوله اعتبارا لمن بقى منهم مكلّفا ، فيكون أقرب إلى الطاعة والتوبة .

ولا يجب عندنا أن يكون الذى يُخلق أولا مكلفا ، بل لا يجب أن يخلق تعالى / ٤٧
المكلف أصلا ، ويجوز أن يخلق الخلق فى الجنة ابتداء ولا يكلفهم ، وسنبين ذلك

في موضعه ، وإنما يجب أن يخلق حيًا على وجه يصح أن ينتفع ، ويخلق معه ما ينتفع به ، أو يصحّ ذلك فيه ؛ لأن هذا القدر يقتضي خروجه من كونه عبثا ، ويوجب فيه كونه إحسانا ونفعا . ولسنا نقول : إن الإرادة يجب أن تتقدم المراد ، فلا يلزمنا القول بأنها أول ما يخلقه تعالى ، بل يجب أن يكون أوّل ما يخلقه الحيّ وما يوجد معه مما يصحّ لأجله أن ينتفع أو ينتفع بغيره . والإرادة تابعة المراد في الحُسْن إذا كانت جهة له أو مقتضية فيه أن يقع على وجه يحسن عليه . وإنما يصح أن تقبح مع حسن المراد إذا لم تكن مؤثرة في المراد على ما نذكره من بعد . وقد بينّا أن ما دعا إلى الفعل يدعو إليها ، وما صرف عنه يصرف عنها ، فهي من هذا الوجه في حكم بعض المراد ؛ فلذلك لم نفردها بالذكر في هذا الباب .

فصل

في ذكر أول ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردا من غيره

اعلم أن أوّل ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداء خَلْق حيّ وخلق الشهوة لمدرَك موجود على وجه يدركه فيلتذّ به . ولا يجب أن يكون ذلك المدرك غيره؛ لأنه لا يمتنع أن يشتهي الحيّ إدراك بعضه ، أو إدراك ما يُحَلّ في بعضه من لون أو غيره . وقد بينا من قبل أن الشهوة يصح تعلقها / بالمدركات[1] . فإذا كان الجوهر نفسه مدرَكا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيّ ويجعل شهوته في إدراك بعضه ، فلا يجب على هذا القول أن يخلق فيه لونا ولا غيره ، بل يجوز أن يخلو ذلك الحيّ من جميع الأعراض سوى الأكوان[2] على ما دللنا عليه من قبل . فأمّا خلق الشهوة فلا بدمنها ، لأن

(١) في الأصل : « المدركات »

(٢) السكون هو حصول الجوهر في الحيز . والأكوان عند المتكلمين أربعة : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون . والاجتماع والافتراق بالنسبة للجوهرين واتصالهما أو انفصالهما . وانظر المقاصد وشرحه للتفتازاني ١ / ١٨٧

الانتفاع لا يصحّ إلا معها على ما بيّناه في باب الصفات وما لا يصح وجود حياته إلا معه من البِنْية وغيرها فلا بدّ من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصحّ التنعم ، ولولاها لم تحصل النعم أصلا ، ولو صحّ وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب خَلْقها ؛ لأن الانتفاع كان يصحّ من الحيّ مع عدمها .

فأمّا خلق القدرة فمّا لا يجب ، لأن المشتهي إذا أدرك ما يشتهيه التذّ به ، كان قادرا أو عاجزا ، لأنه لا تعلّق للّذة بالقدرة ، ولا يجب وجودها من حيث يقتضي كون الحيّ صحيحا . وذلك لأن القدرة هي المحتاجة إلى الحياة ، والحياة لا تحتاج إليها ، فإذا صحّ ذلك جاز خلو الحياة منها وقد دللنا على ذلك من قبل؛ لأنا قد بينا في باب الصفات أن الحياة والصحّة لا تقتضيان وجود القدرة ، وأن الصحيح منّا إنما يحصل قادرا بالعادة . وما لا يجب خلق القدرة في الحيّ فكذلك لا يجب خلق العلوم والإرادات فيه ، ولا خلق الآلات التي إنما يحتاج إليها في الفعل . فأمّا ما يُحتاج إليه في الإدراك كالحواسّ فلا يجب
أيضا خَلْقه ؛ لأن الحي قد يلتذ متى أدرك ما / يشتهيه لمحلّ حياته لمسا كالجوهر والحرارة ٤٨
والبرودة واللذة التي تحدث على الوجه الذي يلتذ الجَرِب عند حَكّه الجَرَب . فلا يمتنع أن يشتهي إلى ذلك الحيّ لمس بعضه ببعض فيلتذّ بذلك . ولا بدّ من كونه تعالى مريدا لخلق ذلك الحيّ والحياة والشهوة ، لا لأن الإرادة لا بدّ منها في حسن ذلك ، لكن لأن العالم إذا فعل الشيء ولا مانع يمنع من أن يريده فلا بد من أن يريد ؛ لأن ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة وما يصرف عنه يصرف عنها على ما دللنا عليه من قبل .

وليس لأحد أن يقول ، يجب أن يفعل تعالى إرادة خَلْق ذلك الحيّ لينفعه ، وإلّا لم يحسن منه خلقه . ويستشهد على ذلك بما نقوله : من أن أول النعمة هو خلقه تعالى العبد حيًا لكي ينفعه .

وذلك لأنه تعالى إذا خلق الخلق مع الأمر الذي يتنعم به في الحال ، ومع الشهوة التي

معها يلتذ ، فقد حصل مُنعِما بمجرد ذلك ، ولا يحتاج إلى القصد الذى سأل عنه ، وإنما
يشرط ذلك فى كون الحىّ يخلقه ويبقيه ، فيصح أن يضره فى المستقبل كما يصح أن ينفعه.
فأما إذا بنى القول على ماقدمناه فلا وجه لهذا الشرط . ولذلك قلنا : إن من أوصل إلى
غيره نفعا مخصوصا فهو محسن ، وإن لم يقصد ذلك ، بل لو كان ساهيـا عن ذلك لم يخرج
الفعل من أن يكون حَسَنا ؛ لأن وجه حُسْنه لايتعلّق بالقصد ولا الإرادة تؤثر فيه ، فإذا
صحّ ذلك وجب القضاء بأن خلقه تعالى الحى مع الشهوة يكون حسنا وإن لم يرد ماسأل
٤٨ ب عنه السائل . وثبت / أن إرادته لإيجاد ذلك إنما يجب وجودها من حيث [ما] ذكرناه ،
لا لأنها لو عُدمت لم يكن الفعل حَسَنا .

فأما قول من قال : إنه لابد من أن يخلق تعالى مع الحى المكان والوقت فغلط ؛لأن
مع فقدهما قد يلتذّ الحىّ على مابيناه ، فلا يجب إذاً خَلْقهما ، إلّا أن يبنى هذا القائل قوله
هذا على أنه تعالى يجب عليه فعل الأنفع والأصلح ،فيلزمه أن يفعل من المنافع مالا غايةله ،
وذلك مما نبين فساده من بعد . ومتى لم يبن قوله على هذا وظنّ أن التذاذه وانتفاعه لايصح
إلّا بمكان يستقرّ عليه فقد أبعد ؛ لأنه تعالى إذا خلقه مع الشهوة على مابيناه التذّ وانتفع،
كان مستقِرّا على مكان أو لم يكن مستقِرّا عليه .

فأمّا الوقت فما يبعد التعلق به ؛ لأنه اسم لحادث يقترن به حدوث الحى الذى يخلقه،
وقد علمنا أنه لا تعلّق لانتفاعه بمقارنة حادث آخر به ، سوى ماذكرناه من الشهوة . فإن
أراد بالوقت حركات الفلك فالتعلّق به أبعد ؛ لأنه لاتعلّق لانتفاعنا بها على وجه

فإن قال : فيجب أن يفعل تعالى فى هـذا الحىّ السكون حالا بعد حال ليصحّ أن
ينتفع ، وإلاّ فلابدّ من أن يهوى[1] لما فيه من الاعتماد[2] ، ومتى وجب ذلك فالأولى أن

(١) أى يسقط (٢) هو مقاومة الجسم لما يمنعه من الحركة إلى جهة ما له . ويرجع الاعتماد إلى الثقل
والخفة . فالثقل يميـل بالجسم إلى الهبوط ويقاوم مايريده على الصعود ، والخفة بالعكس . وانظر المقاصد
وشرحه للتفتازانى ١ / ١٠١ ، وتعليقات الدكتور أبى العلا عفيفى على الجزء الثالث عشر من المغنى ٢٣

يفعل له مكان يستقِرّ عليه ؛ ليغنيه ذلك عن تسكينه حالا بعد حال .

قيل له : إن تسكينه مما لايجب ؛ لأنه وإن هَوَى فقد يلتذّ متى كان حاله ماوصفناه ،
كما يلتذّ إذا كان ساكنا ، وإنما خرج الهوِىُّ من أن يكون كالسكون فيما بيننا ؛ لأن
الهاوى يخاف على نفسه . فأما إذا خرج عن هذه القضيّة فحاله كحال الساكن . فلو كان ٤٩ أ
لايلتذّ إلّا بأن يسكّن حالا بعد حال ، لكان تسكينه أولى من خَلْق مكان له ؛ لأنه
لابد إذا خُلق له مكان من أن يسكّن حالا بعد حال ليصحّ أن يستقرّ عليه ، فإذا كان
الغرض بالمكان استقراره فقط ، وبتسكينه حالا بعد حال [أن] يستقرّ ، فلا وجه إذاً
لخلق المكان ، وإنما يحتاج إلى المكان ليتصرف عليه ، وقد بينا الكلام على أن
هذا الحىّ غير قادر ، فلا وجه لخلق المكان لأجل هذا المعنى .

فأما قول من قال : إنه لابدّ من أن يخلق تعالى مع الأحياء السماء التى تُظل ،
والأرض التى تُقلّ ، ويُجرى الهواء فى الجوّ ، إلى ماشا كل ذلك ، فما قدّمناه قد أبطل
ذلك ، إلّا أن يريد بأنه إذا أراد تكامل النفع فلابدّ من خَلْق ذلك . فأمّا إذا كان
القول فى أقلّ مايحسن منه تعالى أن يخلق فلا وجه لما ذكره ؛ لأن ماقدمناه يكفى فى التذاذ
الحىّ ، وإن فُقد ماقاله . ولو وُجد جميع ماذكره وعُدمت الشهوة لم يلتذّ الحىّ . ولهـذه
الجملة نقول : إنه سبحانه لو خَلَق جميع ماخلقه أحياء صفتهم ماذكرناه ، ولم يخلق سواهم ،
وسوى شهواتهم لحسن ذلك . ولا وجه لقول من قال : إنه لايحسن منه تعالى خَلْق الأحياء
من دون خَلْق الجماد ؛ كما لايحسن منه خلق الجماد من دون الأحياء . وقد بينّا أن الذى له
قبح خلق الجماد مفردا منه تعالى أنه عبث لافائدة فيه ؛ وليس كذلك لو خلق الحى من
دون الجماد ؛ فلا نسبة بين الأمرين .

فإن قيل : يجب إذا خلقه ، ولم يخلق له كل الحواس التى يدرك بها ، أن يكون
منقوصا ، وأن يلحقه الغم بذلك ، فلا يحسن / خَلْقه كذلك إلا على وجه التعويض الذى ٤٩ ب

لا يصح إلّا مع التكليف .

قيل له : إنما يجب ماذكرتَه متى كان الحيّ عالما بأحوال الحواسّ ، وما يدرَك بها ، أو يخطر ذلك بقلبه عند الخبر أو مايجرى مجراه . فأمّا إذا لم يكن هذا حاله فغير ممتنع ألاّ يلحقه الغمّ البتّة ، فيحسن خَلْقه متى كان مشتهيا للمس بعضه ببعض ، وملتذّا بذلك . ولا ينقض ذلك ماألزمناه القائلَ بحاسّة سادسة يدرك بها مايستحيل أن يدرك بهذه الحواسّ . من أنه كان يجب أن يجد أحدنا نقص نفسه ؛ لأنا بَنَينا ذلك على أنه كان يجب أن يكون أحدنا مجوّزا لذلك عند خطوره بالبال ، ووقوع الخلاف فيه والتنازع . فكان يجرى مجرى الأكمة الذى يسمع بالخبر حال الحاسّة التى فقدها . وليس كذلك حال ماذكرناه من الحى الذى خلقه الله أوّلا . وذلك يبين أن الكلام مؤتلف غير مختلف .

وليس لأحد أن يقول : يجب إذا صحّ من هذا الحيّ الانتفاعُ على غير هذا الوجه أن يكون خَلْقه تعالى لهذا الانتفاع فقط عبثا من بعض الوجوه ، فيقبح كما يقبح عندنا أن يخلق مايصحّ أن يعتبر به وينتفع به عاجلا من أحد الوجهين على مانقوله فى باب الإباحة . وذلك لأن الذى نعتمده فى هذا الباب أن الفعل إذا صحّ أن ينتفع به من وجهين فخَلْقه مع المنع من الانتفاع من أحد الوجهين يحلّ محلّ فعلين ينتفع بهما مع المنع من الانتفاع بأحدهما فى أنه فى حكم العبث . وقد أوضحنا ذلك فى غير موضع . وليس كذلك حال
۱٥٠ الحيّ الذى ذكرناه الآن ؛ لأنه خُلق على وجه / لا يصحّ أن ينتفع إلاّ من وجه واحد فقط ، فلا يجب ماسأل عنه . وإنما كان يجب ذلك لو صحّ منه الانتفاع من وجه ثان وهذا صفته وذلك متعذّر . وعلى هذا يبنى القول فى أنه تعالى متى جعل الحيّ بصفة المكلّف فلابدّ من أن يكلّفه على مانوضحه من بعد .

فإن قال : فيجب لو خَلَق هذا الحيّ صحيح الحواسّ ألا يصحّ منه تعالى أن يمنعه من الانتفاع ببعض حواسّه ، وأن يجب أن يلتذ بالإدراك لجميع[1] الحواسّ .

(١) كذا فى الأصل . والأسوغ : بجميع .

قيل له : إنما يجب ذلك متى خلق حواسّه وخلق فيه الشهوة لنيل مايدرك بها ، فأمّا إذا لم يخلق الشهوة فيه فذلك غير واجب . ولا يبعد أن يقال : إنه لايحسن منه خلق الحواسّ إلّا بأن يتضمن خلق الشهوة لنيل المدركات بها متى لم يكن مكلّفا وإلا فخَلْقه لها فى حكم العابث ، فلذلك يجب أن يخلق فيه شهوة الإدراك بها على ما قدمنا القولَ فيه.

وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى متى خلق الحيّ بالصفة التى ذكرتموها كان منتقَصا عن تمام غيره ، فلا يحسن ذلك إلّا لغرض يتعلق بالتكليف على ماذكرتموه فى الأفعال التى ليست بمحكمة عند ذكر الدلالة على أنه تعالى عالم ، وذلك لأن هذا الانتقاص إذا لم يشعر به الحيّ ولم يفصل بينه وبين التمام لم يجب فيه العِوض . وإنما قلنا ، إنه تعالى إذا خلق المنتقص الخلق فلابد من تعويض إذا كان عالما بتمام خِلقة غيره ، فيلحقه الغمّ بما هو عليه من النقص ، ويجرى ذلك مجرى الأمراض فلا يحسن إلا التعويض . فأما إذا كان
الحال / فى الحيّ ماوصفناه فذلك غير واجب فيه . ٥٠ ب

وليس لأحد أن يقول : إن خلق الحيّ على هذا الوجه لايحسن ، لأنه لايعرف موضع اللذّة من لم يجرّب الألم ، ولا موقع المنفعة من لم تنله مضرّة ، وذلك يوجب القول بأنه تعالى لا بدمن أن يخلق أوّلا الحى على صفة المكلّف والمعوّض ، وذلك لأن الملتذّ قد ينتفع ويلتذّ بما يناله ، عرف الألم أو لم يعرفه ؛ لأن الالتذاذ بذلك يرجع إلى كونه مدركا لمايشتهيه ، تقدّمت الآلام أم لا . وإنما نقول فيمن عرف الألم : إنه أقرب إلى معرفة موقع اللذة ، لا أنا نجعل له فى كونه ملتذّا مزيّة . فإذا صح ذلك وكان الحيّ الذى صفته ما ذكرناه يلتذّ عند نيله مايشتهيه ، فيجب كونه تعالى منعما عليه ، وإن لم يبلغ حالُه حال من جرّب الأمور والأحوال ، وعرف فضل مابين الألم واللذة .

ولا يمكن بعد ماأوردناه إلا إيراد أسولة[1] المخالفين لنا فى الأصلح ، وذلك مما نبينه

(١) جمع سوال ــ بالضم والكسر ــ لغة فى السؤال ، كما فى القاموس .

من بعد ، وإلّا شُبّه من قال : إنه لابد من تقدّم التكليف أولا وذلك أيضا مما نذكره
من بعد .

فصل

في بيان المنفعة واللذّة وما يتّصل بذلك

قد بينّا من قبل في ذلك جملة كافية ، ونعيد طرَفا منها لحاجة للوضع إليها :
إن أصل المنافع هو الملاذّ . ولذلك يستحيل الانتفاع على من تستحيل اللذّة عليه .
وكون الملتذّ ملتذّا يتبع كونه مدركا لما يشتهيه ، لأنه لو أدرك الشيء ولمّا يشتهيه[1] لم
٥١ أ يلتذّ به / على ما بيّنّاه من قبل . فإذا صح ذلك وجب كون اللذة تابعا للشهوة وللإدراك.
وقد علمت أن العاقل قد يؤثر كثير الملاذّ آجلا على يسيرها عاجلا ، بل قد يستحسن تحمّل
المشقّة لملاذّ عظيمة في المستقبل ؛ فلولا أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر
القليل ، ولا[2] كان يتحمل المضرة لأجله ، فلذلك جعلنا ما يؤدى إلى الملاذّ نفعا ،
وألحقناه باللذّة الحاضرة ، وإذا جاز في اللذة أن تكون ضررا إذا أعقبت مضرة عظيمة ،
نحو تناول الخبيص المسموم الذي يعد مطعمه مسيئا ، فما الذي ينكر من القول بأن المشقة
تكون نفعا إذا أدت[3] الى نفع عظيم ، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم
تعالى بالتكليف نافعا ؛ ولا بالآلام التي يستحق بها الأعواض ، وإنما يصح القول بأنه
منعم بذلك على الأصل الذي بيناه ، ولذلك يستحسن العقلاء تعريض أولادهم بإلزام المشاق
للرتب العالية ، والمنازل الرفيعة ، ويعدّون ذلك من أعظم النعم .

(١) في الأصل : « يشتهيه » والصواب [illegible] (٢) في الأصل : « إلا »
(٣) في الأصل : « أدرك » .

وقد علمنا أن الداعي غيره الى الدين ، بأن ينبّهه على التفكّر فيما عليه ، هو كالملزِم له
أمرا شاقّا ، ومع ذلك يكون منعما عليه .
وعلى هذا الوجه عظمت نعم الأنبياء صلوات الله عليهم لمّا دلّوا على المصالح ، وعرّفوا
الهم الأمور اللازمة وإن كانت شاقة ، وكل ذلك يبين أن ما أدى إلى النفع قد يكون
نفعا ؛ كما أن اللذة الحاضرة الخالصة من الشوائب تكون منفعة .
فأمّا السرور فإنما يكون منفعة من حيث يتعلّق باللذة ؛ لأنه لا يجوز أن يُسَرّ
إلا بما يلتذّ به عاجلا أو آجلا ، سواء / أثبتناه معنى مفردا أو جعلناه من قبيل الاعتقاد ، ٥١ ب
لأن في الوجهين جميعا لا يصحّ إلا على من تصحّ عليه اللذة . ولذلك لا يصحّ أن يُسَرّ
تعالى لمّا استحالت الملاذّ عليه ، «وإن»[1] كان لا يمتنع أن يلحق المعظَّم بالتعظيم ضرب[2]
من السرور يجري مجرى اللذّة في تغيُّر حاله عنده .
وتفصيل ذلك يطول إن نقصّيناه ، وسنذكره عند بيان الفصل بين الثواب وغيره .
وما أدّى إلى المنافع قد يكون على وجوه : منها ما يوجبه فيكون نفعا كالأسباب ،
ومنها ما يؤدي إليه بالعادة التي لا تنتقض في الأظهر ، كالتجارات وطلب الرتب . ومن
هذا القسم طلب الشبع بالأكل وما شاكله ، لأن ذلك يحصل عند الأكل بالعادة ،
لا على جهة الإيجاب ، ولذلك تختلف أحوال الأحياء منّا فيه ، فهو في هذا الوجه بمنزلة
السكر الحادث عند الشرب ، وسائر ما قلنا فيه أنه غير موجب ومنها ما يكون نفعا بأن
يستحق به اللذّة ، ثم هو على ضربين : أحدهما لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق
نحو تحمّل المشقّة في التكليف ؛ لأنه لا يستحقّ به المدح والثواب إلا إذا كان من فعله .
والثاني لا يكون كذلك إلا من فعل المستحق عليه ، نحو الآلام التي يُستحق بها الأعواض.
وقد يحصل في الشاهد كلا القسمين مما يجري مجرى العوض ؛ لأن من يستعمله في العمل

(١) في الأصل : « فإن » . (٢) في الأصل : « ضربا » .

لا يستحقّ الأجرة إلا بعمله ، وقد يستحقّ العوض بأن يتلف بعض ماله . وتفصيل ذلك يجيئ في باب العوض .

٥٢ ا فأمّا قول من يقول / إن الملتذّ إنما يلتذّ إذا استراح من ألم ، وإن اللذة هي راحة من مؤلم ، فبعيد . وذلك لأن أحدنا يعلم من نفسه أنه غير أليم بشيء البتة ، ويلتذّ مع ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها ، كما يعلم أنه غير ملتذّ وبألم عند حدوث الألم في جسمه ، وعند إدراك المرارة ، فلا فرق والحال ماقلناه بين القول بأن اللذة راحة من مؤلم ، وبين القول بأن الألم هو زوال اللذة ، وذلك يؤدى إلى أن يحال[1] بكل واحد من الأمرين على الآخر وذلك محال ، ولأن أحدنا قد يتبين شدّة شهوته للشيء في حال ، وخفّتها في أخرى ، وذلك يبيّن أن اللذّة تابعة للشهوة ، تقوى بقوّتها ، وتضعف بضعفها ، ولو كانت راحة من ألم لم يصحّ هذا الوجه فيها ، ولذلك لاتتفاوت أحوال من يجد البرد فيما يجده من دفع البرد متى لم يشتد التذاذه بحرارة النار وغيرها ، وإنما تتفاوت أحوالهم متى التذّ ، فيعود الحال إلى ماقلناه .

ولولا أن الأمر على ماقدمناه لم يحسن من العقلاء تكلف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، كما لايحسن منهم تكلّف وجدان البرد ليدفع بالإدفاء .

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله بطلان قولهم ، إن الملتذّ إنما يلتذّ بأن يتناول مايخلف الذاهب من جسمه بأن قال : كان يجب أن يكون التذاذه بحسب التخلخل في جسمه ، وبحسب النماء الحاصل فيه ، فكان يجب ألّا يلتذّ الشيخ الذي قد انتهى جسمه إلى حد لاينمى ويزيد ، بل هو إلى التناقص أقرب ، وكان يجب كلما عظم جسمه أن تشتدّ شهوته ، وكان يجب ألا / تتفاوت اللذة فيمن تساوى حاله في الوجه الذي قالوه ، ٥١ ب
وكل ذلك يبيّن بطلان قولهم .

(١) كذا في الأصل والأسوغ : « كل » .

وبعد ، فكان يجب ألا يلتذّ أحدنا على هذا القول بالنظر إلى الصور المؤنقة ، والاستماع للأصوات المطربة ؛ لأن ذلك ممّا لايجوز أن يخلُف الذاهب من جسمه ، وكل ذلك يبين بطلان مذاهبهم في حقيقة اللذّة ، وأنها ما قلناه من كونه مدركا لما يشتهيه ، ولذلك [..] أدرك ما لا يشتهيه لم يلتذّ به ، فإذا أدركه مع نفور طبعه عنه أَلِم به . وقد بينّا أن [ما] يضره من الأطعمة التي يلتذّ بها إنما يضره لأنه لم ينل منها على الوجه الذي اشتهاه ، [لما] نال معه غيره ، فصرفه إلى الضرر إنما يكون في أمور أخر ، وبينّا ما يذكرونه من أن الانتفاع بالدواء يخالف هذه الطريقة لأنه انتفاع بالعافية لا على الوجه الذي ينتفع بالمأكول ، وتقصّينا ذلك من قبل .

فصــــل

في بيان أقسام المنافع التي يحسن منه تعالى أن يخلق الْخَلق لها وما يتصل بذلك

اعلم أن المنافع على ضربين ، مستحق وغير مستحق ، فما ليس بمستحق هو تفضّل ، والمستحق على ضربين أحدهما يُستحقّ على الوجه الذي يستحقّ المدح ، وذلك مما لايستحقه الحي منا إلا بفعله ، والثاني يستحق على الوجه الذي يستحق القيم والأبدال في الشاهد ، وذلك مما لا يستحقّه الحيّ منا إلّا بفعل غيره به . ولا يحسن من القديم تعالى أن يخلق / الحي إلا لبعض هذه الوجوه من المنفعة . ٥٣ أ

وليس لأحد أن يقول : قولوا في جميع المنافع : إنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا لم يضره الإعطاء ولم ينفعه المنع فلا يجوز ألا يختار فعله مع كونه عالما غنيا . وذلك لأن ما نذكره في باب الأصلح يبيّن فساد هذا القول .

وليس له أن يقول : إذا قلتم في العوض والثواب : إنهما بفضل من الله تعالى فكيف يصح أن تقولوا فيهما : إنهما مستحقان ، وذلك لأن الغرض الذي نشير إليه بقولنا ، إنه

فضل من الله لا يمنع من كون الثواب مستحقًا ، وإنمـا نريد بذلك أنه لمّا تفضل تعـالى بسببه لـكى يصل الحىّ منا إلى الثواب صار كأنه متفضّل به .

وقد بيّنّا اختلاف ألفاظ شيخنا أبى هاشم رحمه الله فى هذا الباب ، فلا وجه لإعادته . وذلك يبين صحة ما ذكرناه من القسمة .

فأمّا استحقاق الواحد منّا للأجرة على عمله فهو من باب الأعواض والأبدال ؛ لأنه لافرق بين أن يبيعه ثوبا بدينار ، فيكون الدينار بدلا من الثوب الذى أخرجه من ملـكه وفوّت نفسه الانتفاع به ، وبين أن يفعله[1] بعمله ويأخذ ما يقابله من المنافع ؛ لأنه لا معتبر فى باب الانتفاع بالأعيـان ، وإنمـا المعتبر بالتصرف فيها ، فلا فرق بين أن يملّـكه الثوب لينتفع به ، وبين أن يبنى له دارا لينتفع بها ، فى باب أنه نافع له فى الحالين ، فيصح أن يأخذ عليـه بدلا فى الوجهين جميعا . هذا إذا لم يحوجه إلى العمل مضرةٌ دُفع
٥٣ ب إليها ، فأمّا إذا كان هذا حاله فإنه أخذ عن عمله بدلا على ماذكرناه/ بأن[2] كان الذى دفعـه إلى ذلك إزالة المضرة عن نفسه . وفى الوجـه الأول قصـد إلى اجتلاب[3] منفعة فقط .

ولا يحسن منه تعالى أن يلزم العبد فعلا لأن يعوّضه عليه ويعطيه بدلا وأجرة ، لأن مايلزمه إذا كان صفته صفة الواجب والندب فيجب أن يستحق عليه الثواب والمدح ، وألاّ يتعلق إلزامه إياه بالتراضى ، ولا يجوز أن يستحق عليه مع الثواب بدلا وأجرة ، لأن كلا الأمرين لا يُستحقان بالفعل الواحد ، وإذا امتنع أن يستحق الواحـد منا بعمله مع الأجرة المدح والتعظيم فبأن يمتنع استحقاقه فيما ألزمه تعالى وأمره به مع الثواب بدلا وأجرة أولى ؛ وأن ماألزمه وأمره به ليست له هذه الصفة وهو مما سبق ، فإلزامه يقبح ؛ لأن الوجه الذى له يحسن من أحدنا أن يلتزم ذلك هو أحـد أمرين : إما أن يدفع به مضرة أعظم منـه

(١) أى يفعل الشىء . (٢) فى الأصل : « فإن » . (٣) فى الأصل : « اختلاف » .

...وامها فى المستقبل ، أو هى نازلة فى الحال ، أو ليجتلب به منفعة على وجه التراضى ، وذلك لا...ح فى القديم تعالى ؛ لأن العبد إذا حمّله مشقة لدفع الضرر فهو تعالى قادر على إزالة ...له عنه من دون أن يكلفه ذلك ، وليس يصح فيه تعالى أن ينتفع بعمله ، فيكون ...ه ذلك عبثا لافائدة فيه ، وإن كان إلزامه لـكى ينفعه فى المستقبل فهو قادر على إيصال ...ه إليه من غير إلزام ذلك ، فيجب أن يقبح منه تعالى أن يلزمه ذلك على كل حال ؛ ...ا ، وقد ثبت أن إيجاب / ماليس صفته الواجب يقبح منه تعالى ؛ كما يقبح منه إباحة ٥٤
...ح . فـكيف يصحّ أن يلزمه عملا لا يحسن له صفة الواجب .

فإن قال : إنما سألنا كم عن حسن إلزامه ذلك للعبد برضاه ، وبشرط أن يعطيه بدلا ... ماتجد حسنه فى الشاهد ، قيل له : إن مايحسن فى الشاهد هو انتفاع من يشارطه على ذلك بعمله ، فأمّا لو لم ينتفع به لم يحسن منه ذلك ، وذلك لايتأتى فيما يأمر به تعالى ، لأنه ...الى عن جواز الانتفاع عليه ، فيجب ألا يحسن .

فإن قيل: جوّزوا أن يحسن ذلك منه للاعتبار ؛ والعوض ؛ كما يحسن منه الآلام على هذا الوجه ، قيل له : إن كان فيما يأمره به صلاح له فى الدين فيجب أن يلزمه ذلك ، ولا ...بر بالتراضى فى هذا الباب ، وإن كان صلاحا لغيره فلا يجوز أن يلزمه أن يفعل صلاح ... ، والشرط فى ذلك لا يؤثر ، بل يجب متى قبح هذا الأمر منه تعالى أن يقبح منه ...يف مَنْ لا يصلح إلا بهذا الفعل ، على ما نبينه فى باب اللطف ، وليس لأحد أن ...ول : إذا حسن منا فيمن يلى عليه أن نحمّله المشقّة إذا كانت عائدة عليه . بنفع عظيم ، ...لا جاز من الله تعالى أن يحمل العبد المشقة لغرض عظيم وإن لم يكن لطفا . وذلك لأنا قد ...ا أن الواحد منا إذا لم يصل إلى منفعة نفسه أو نفع غيره إلا بالمشاقّ حسن منه تحملها ...فسه وإلزامها غيره ممن يلى عليه ، وليس كذلك حاله تعالى لأنه قادر على إيصال تلك المنافع

على الوجه الذى يحسن عليه من غير إلزام مشقة . فإذا لم يصح كون ذلك لطفا فيجب
٥٤ ب ألا يحسن منه تعالى أن يلزمه / العبد على ما قدمناه .

فصــــل

فى ذكر الوجوه التى تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها وما يتصل بذلك

اعلم أن جملة الوجوه التى لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن وجوه أربعة :

فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه ، ومنها ما يحسن أن يخلقه للنفع به ، ومنها ما يحسن أن يخلقه ليفعل به المستحق ، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراده لخلق ما قدمناه ، إما لإحداثه ، أو لإحداثه على بعض الوجوه . ويجب أن يشرط فى جميعه انتفاء وجوه القبح ؛ لأنا قد بينّا من قبل أن وجه الحسن فى الحسن يفارق وجه القبح فى القبيح ، ولأنه قد يحصل ولا يكون الفعل حسنا بأن يحصل فيه بعض وجوه القبح ، ولا يجوز مع ثبوت وجه القبح فى القبيح كونه حسنا على وجه ، فصار وجه القبح كالعلّة فى قبحه ، ووجه الحسن كالمصحّح لحسنه ، وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حَسُن لا محالة . ولذلك قلنا إن الأولى ألا يجعل لكون الحَسَن حسنا وجه يحسن لأجله ، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضى ثبوت غرضه فيه ؛ لئلا يكون وجوده كعدمه ، فإذا انتفى وجوه القبح عنه والحال هذه قضى بحسنه .

وقد بينّا من قبل أن هذه الطريقة أولى مما يجرى فى كتب شيخينا رحمهما الله فى الأكثر : أن الفعل الواحد قد يحصل فيه وجه قبح ووجه حسن ، فإن الحكم
٥٥ ا لوجه القبح . وبينا أن الأولى ألا يجعل الحَسَن فى أن له وجها معقولا يحسن لأجله / بمنزلة القبيح .

فإذا صحت هذه الجملة ، فلا بد من أن نذكر فيما قدمناه من الأقسام انتفاء وجوه القبح عنه . ولا يخرج شىء من أفعاله عن الوجوه التى قدمناها ؛ لأن سائر ما يفعله بالحىّ من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفعه به . وكذلك القول فى سائر الجمادات على اختلافها فى الوجوه التى يصحّ الانتفاع بها . وكذلك القول فى التكليف والآلام : إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلهما لينفع بهما . وقد بينّا من قبل أن ما أدّى إلى النفع واللذّة فهو نفع فى الحقيقة ، وإن كان ألما ، كما أن اللذّة المؤدّية إلى الهلاك تكون ضررا ، وإن كانت لذّة ؛ فإن للعاقبة فى هذا الباب تأثيرا ، فليس لأحد أن يمنع من كون الألم والتكليف نفعا ، بأن يبين كونهما شاقين مؤلمين فى الحال .

فأما العقاب وإعادة المعاقَب لأجله فإنما يحسن لكونه مستحقا ، ولأن يفعل به المستحَق ، لأن كون العقاب مستحقا يقتضى حسنه إذا لم يعرض فيه وجه قبح ، وإذا حسن فعله بالحىّ حسن خلق الحىّ لأجله ، لأن التوصل إلى فعل المستحق يحسن كما أنه بنفسه حسن.

فأما الثواب فإنما يحسن منه لأنه نفع فى الحقيقة فيخلقه لينفع به غيره ، وإن كان من حيث كان مستحقا يصير واجبا .

فأمّا خلق الحى فإنما يحسن لينفعه وقد يجتمع فيه أن يخلقه لينفعه وينفع به جميعا . وذلك صحيح فى البهائم وغيرها ، فقد يصح فى المكلف أيضا ذلك على بعض الوجوه .

فأمّا الإرادة فإنما تحسن منه لأنها إرادة لهذه الأفعال التى تحسن الوجوه التى ذكرناها .

فأما إرادته/ بعض أفعال العباد وكراهته لبعض فإنما يحسنان لأنه ينفع بهما المكلف ٥٥ ب
لأنهما يجريان مجرى الدلالة أو اللطف . ولذلك قلنا إنه لا يحسن منه تعالى أن يريد المباح أو يكرهه أو أفعال البهائم .

فصــــــل
فى وجوه الحسن التى تصح فى أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جلّ وعزّ
وما يتصل بذلك

اعلم أنه قد يصحّ فيما نفعله وجوهُ حُسْن لا تصحّ عليه تعالى ؛ لأن الواحد منا قد
يفعل الفعل لينتفع به ، ويدفع عن نفسه به مضرّة عاجلا أوآجلا ، وذلك مستحيل عليه؛
لأن المنافع لا تصحّ عليه ، من حيث كان غنيا على ما بيناه من قبل ، فلا وجه لذكر ذلك
فى أفعاله ، وهذا فى بابه بمنزلة الفعل الذى يصحّ منا أن نفعله فى أبعاضنا ويستحيل ذلك
عليــه لاستحالة كونه حسنا ، وبمنزلة صحّة الإشارة منا فى الخطاب واستحالته عليــه ؛ لأن
الآلات لا تصحّ عليه . ويحسن من الواحد منا الفعلُ ليدفع به عن غيره ضررا ، وإن كان
الفعل مضرة ؛ لأن دفع الضرر العظيم باليسير حسَن ، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان
مُلجأً إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أومن يجرى مجراه ، كالولد وغيره ،
وهذا الوجه لا يصحّ فى فعله تعالى ؛ لأن ماله يحسن من الواحد منا ذلك هو أنه لا سبيل
له إلى دفع الضرر العظيم إلا بالضرر اليسير ، والقديمُ تعالى فهو قادر على دفع المضارّ عن
العبد من دون إنزال المضرة به ، وإذاً لا يحصل فعله على الوجه / الذى يحصل منا ، بل ٥٦ ا
حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إنزال مضرة به ، فكما أنه
[لا[١]] يقبح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه .

فإن قيل : إذا حُسَن منــه تعالى أن يُلزِم العبدَ مايشقّ عليه لكى يدفع عن نفسه
المضرة العظيمة وإن كان قادرا على إزالتها كالتوبة ، فهلّا جاز أن يضُرّ به ويؤلمه ليدفع عنه
من المضارّ مايُوفى عليه . قيل له : قد بينّا أن العبد يحسن منه دفع الضرر العظيم بما هو دونه ،

(١) زيادة يقتضيها السياق .

فإذا حسن منه ذلك ولزمه حَسُن من القديم تعالى إيجابه عليه بأن يعرّفه باضطرار ويدلّه
عليه ، فلذلك حسن منه أن يلزمه التوبة ليزيل بها عن نفسه العقاب ، بل يجب على طريقة
شيخنا أبى[١] على رحمه الله متى كان المعلوم أنه يتوب لامحالة أن يبقيه ويكلّفه ، ويقبح
منه أن يخترمه دونه ؛ لأنه تعالى إن صحّ منه وحَسُن أن يسقط العقاب عنه فحسن منه أن
يعاقبه أيضا ؛ لأن إزالة العقاب تفضّل غير واجب ، فيحسن منه على كل حال أن يجعل له
سبيلا إلى إزالته عن نفسه على وجه الاستحقاق ؛ لأن الغرض أن ينفعه بالتكليف ، سيما
إذا أدام التكليف عليه ؛ لأنه لايحسن أن يكلّفه على وجه لايصح أن ينتفع بطاعاته على
وجه الإيجاب ، وليس كذلك ما يفعله تعالى بالعبد ، لأنه إذا كان الغرض أن يزيل عنه
المضرة به وهو قادر على إزالتها من غير إنزال هـذه المضرة به ففعله لذلك للألم عبث ،
وذلك قبيح على مابينّاه فى الشاهد فى قصة الوالد مع ولده ، وإنما وجب ماذكرناه ؛ لأن
إزالة المضارّ العظيمة باليسيرة لايكون موجبا على وجه لايصحّ إلا به ، وإنما يجرى مجرى
٥٦ العادة فيجب أن يصحّ / منـه تعالى إزالتها بغير الضرر ، ويفارق من هـذا الوجه
كون الضرر لطفا ؛ لأنه يختصّ بكونه مصلحة حتى لايقع هـذا الحكم إلّا به ، أو بما
يجرى مجراه ، فوجب لذلك ألّا يحسن منه تعالى لهـذه البغية كما يحسن منه فعل الآلام
للتعويض والمصلحة .

فإن قيل : جوّزوا أن يحسن منه سبحانه أن يؤلم العبد إذا كان صلاحا ، وأن يستحقّ
به إزالة مضارّ أعظم منه لأجله من العقاب ؛ لأنه إذا حَسُن أن يفعله للأعواض فجوّزوا
أن يحسن أن يفعله لإزالة العقاب ، سيّما ومن قولكم أن العوض يصحّ أن يصير جزءا من

(١) هو محمد بن عبد الوهاب الجبائى المتكلم المعتزلى ؛ وهو أبو أبى هاشم ، مات أبو على سنة ٣٠٣ هـ ؛ من ياقوت فى معجم البلدان (جبأ) . والظاهر أنه شيخه بكتبه أى تربى على كتبه ولم يلقه ؛ فإن وفاة القاضى عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ .

العقاب فى المظلوم إذا كان من أهل النار فما الفرق بين أن يستحق بالألم النفع أو يستحقّ به إزالة العقاب بقدْره ، وهـذا يوجب القول بأنه يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضار كما يحسن منه ذلك لأجل الأعواض .

قيـل له : إن المراد بما قدّمناه أنه لايحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضارّ التى تنزل بالعباد فى دار الدنيـا ، على حسب مايحسن من المرء تـكلّف المشقّة لإزالة المضرة ؛ لأنه تعالى إذا قدر على تخليص الغريق من غير مضرة لم يحسن أن يضُر به ليخلّصه من الغرق ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يخلّصه بكسر يده إذا لم يمكنه تخليصه إلّا به ، ولم نقصـد إلى ذكر ماسألنا عنـه ، وإن كنا لا نفصـل بينه وبين ماذكرناه فى الحـكم ، وذلك لأن مايُستحق بالآلام يجب أن يكون محمولا على مايُستحقّ فى الشاهد بها ، وقد علمنا أن من أضر بغيره لا يستحقّ عليـه فى بدله إلا المنافع دون إزالة المضار ، فـكذلك يجب فيما يفعله
تعالى ، وإنما يحسن أن يجعل / بدل[1] المضرة إزالة المضار فى الشاهد على وجه التراضى . ٥ أ
فأما أن يـكون هو المستحق فى الأصل فبعيـد ، وإذا ثبت ذلك وجب مثـله فيما يفعله سبحانه .

ولا يبعد عندنا أن يستحق على الألم منافع ، ثم يستحقّ العقاب ، فيصير العوض جزءا من عقابه ، ويصير إزالة العقاب بدلا عن المنافع ، لأنه المستحق بالآلام ، لأن المستحق بالآلام لايختلف فيمن يستحقّ العقاب والثواب ؛ لأن اختـلاف حالها فى ذلك لايغـير حال مايستحقّ بالألم ، فلو كان المستحق به إزالة العقـاب فيمن يستحقّ العقـاب لوجب أن يكون هو المستحق فى غيره ، فبق بطلان ذلك دلالة على أن المستحق به هو المنافع على ماذكرناه . يبين ماذكرناه أن من حـق التوبة أن تزيـل العقاب ويستحقّ به ذلك ، وإذا أزال به العقـاب لم يجز أن يـكون ماتقدم من الألم يستحقّ به إزالة العقـاب ؛

(١) فى الأصل : « بدل » .

لأن ذلك يؤدّى إلى أن يزول العقاب بـكل واحد منهما وأحـدهما فى ذلك يغنى عن صاحبه .

يبيّن ماقدّمناه أن الطاعة العظيمة لمّا استُحقّ بها الثواب لم يجز أن يستحقّ بها إزالة العقاب إلّا بأن يجعل بدلا من الثواب على جهـة التكفير . والتوبة لمّا استحق بها إزالة العقاب لم يستحقّ بها غيره ، فلو استحقّ بالآلام إزالة العقاب لم يستحق بها سواه . وكان من حق هذا الـكلام أن يذكر فى كتاب العوض ، لـكنه عرض الآن فذكرنا طرفا منه، وسنستوفى باقيه هناك إن شاء الله .

٥٧ ب وقد يحسن من الواحد منا / الفعلُ لـكونه داعيا له إلى فعـل آخر من واجب أو
غيره ، وذلك لايحسن منه تعالى ؛ لأنه من حيث كان عالما غنيًا يجب ألّا يختار فعل القبيح وأن يختار فعل الواجب ، وإذا وجب ذلك فيه لم يحتج إلى شيء من الألطاف ليـكون داعيا له إلى [عدم] اختيار قبيح وفعـل واجب ، وإنما يفعل تعالى الألطاف لغـيره لا لنفسه ، تعالى عن ذلك . وهـذا الوجه يعود فى التحقيق إلى ماتقدم ؛ لأن أحـدنا إنما يجبُ عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لولم يفعله لاستحق العقاب، من حيث كان يختار القبيح والإخلال بواجب ، فصار اللطف من حيث يقتضى ألا يفعل ذلك فى حكم مايزيل به عن نفسه العقاب مع مايستحق عليه من الثواب . وقد بينا أن هذا الوجه لايصح عليه تعالى .

وكل فعل يحسن منا لغلبـة الظن فإنه لايتأتّى فيـه تعالى ؛ لأنه عالم لنفسه بجميع الأمور ؛ فلا يصحّ عليه الظنون البتّة ، فلذلك فارق حالُه حالنا . وليس لأحد أن يقول: إذا حسن منه أن يأمر بالشيء لغلبة الظنّ فهلّا حسن منـه فعله ، لأنا قد بينّا استحالة الظنون عليه . ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمـه الله : إن كل فعل تَعَبّد به تعالى العبيد مع غلبـة الظن فلو فعله سبحانه لم يحسن أن يفعله إلّا مع العـلم بالأمر الذى

لوظنّه العبد لحسن منه كما لو كان العبد متمكّنا من العلم لم يحسن منه إلّا على هذا الوجه .

وقد ثبت أن غلبة الظنّ هو الوجه فى حسن التجارة وغيرها ، لأنا[1] نجعل الوجه فى حسنها المظنون الذى هو الربح ، لأن ذلك قد يحصل وقد لايحصل . وعلى هذا الوجه جعلنا الوجه فى قبح الظلم الظنّ ؛ لانتفاء النفع ودفع الضرر والاستحقاق ، وسوّينا بين أن يكون هذا الظنّ حاصلا أو العلم بدلا منه ، وكذلك فى وجوه حسن الآلام .

فأمّا طلب المعارف وما شاكلها ممّا يستحيل عليه تعالى من حيث كان عالما لنفسه وقادرا لنفسه ، فالأمر ظاهر فى أنه لايصحّ عليه تعالى نفس الفعل ، فضلا عن الكلام فى وجه حسنه .

فإن قيل : إن ماذكرتموه فى هذا الباب ينقض مااعتمدتم عليه فى مكالمة المجبرة ، وإلزامكم لها القول بأن مايقبح من العبد لوقوعه على وجه يجب كونه قبيحا من الله تعالى لووقع منه ؛ لأن وجوه القبح لاتختلف حاله باختلاف أحوال الفاعلين ، لأنكم قد فصلتم الآن بينه وبيننا فى سائر وجوه الحسن .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأنا إنما نبهنا بما ذكرناه الآن أن هذه الوجوه التى يحسن الفعل لأجلها منا لاتصح عليه تعالى ، أولا تحصل فى فعله على الوجه الذى يحصل فى فعلنا ، فلا يصح أن يصير وجها لحسن فعله ، لاأنا أثبتناه فى فعله ، وفصلنا مع ذلك بينه وبين فعلنا ، وفى ذلك إسقاط ماسألت عنه .

فأما الوجوه التى لا يحسن الفعل لها فكثيرة ، وإقامتنا الدليل على أنه تعالى لايفعل القبائح يأتى عليها ، فلا وجه لذكره مفصّلا ، ولذلك يبطل قول بعض المجبرة : إنه

(١) فى الأصل : « لأنا » .

تعالى يفعل الفعل ليضرّ عباده ، كما يفعله لينفعهم ، ويبطل قول بعضهم : إنه تعالى يجوز أن يخلق الخلق لالمعنى ، لكن لأن الخالق خَلْقُه ، فله أن يفعل ماشاء كيف شاء .

ومتى عرض ذلك فى الكلام / ذكرنا القول فيه . ٥٨ ب

فصل

فى هل يصحّ القول بأن الله سبحانه خلق الخلق وابتدأه لعلّة ، أولا يصح ذلك

اعلم أن وجوه الحكمة فى الأفعال قد تسمّى عقلا . وقد بيّنا أن أهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلة إلا ما له يفعل الفاعل ، أولا يفعله : من الدواعى وغيرها . ولذلك يقول قائلهم : إنما جئت بعلة كذا ، وفارقتك لعلة كيت ، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالعذر فيما فعله أو لم يفعله ، (إلا[1] أنهم) لا يستعملون ذلك فى الأظهر إلا فى الأسباب المجوّزة لذلك دون غيرها ، فلذلك يضعون العلّة موضع العُذر ، فيقولون : إن فلانا لاعلّة له فيما يفعل ، ولا عُذر له فيما صنع ، إذا كان مُقدِما على قبيح ، حتى إنهم يقولون : إن علة فلان فيما قاله صحيحة ، وعذره فيه واضح .

وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه : لأيّة علّة قلتَ بهذا المذهب ، ولأىّ دليل اعتقدته ؛ من حيث كانت الأدلّة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حَسَن ، والشُبَه تدعو لا على وجه صحيح .

وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق الحكم به من الأوصاف علّة ، لأنها عندهم[2] سبب الحكم ، والوجه فى حسن اعتقاده .

واصطلاح بعض المتكلمين فى العلّة على أنها السبب الموجب ، واصطلاح بعضهم على أنها التى توجب حالا لما تختص به من الموجدات ، ليس بجار على طريقة اللغة ، وإنما

(١) فى الأصل : « لأنهم » . (٢) فى الأصل : « عندكم » .

اصطلحوا عليه لأغراض لهم فيه ؛ كما اصطلحوا فى الترك والمتروك على شرائط لا تفيدها اللغة ، وذلك يؤثر فيما قدمناه .

٥٩ ا وكل اسم جرى من المتكلّم على جهة الاصطلاح / فإنه لا يحرم استعمالها(١) فى اللغة على ما كانت عليه . ويفارق الأسماء الشرعية فى هذا الباب؛ لأنها تتضمن الحكم بوجوب استعمالها فيما وُضعت له شرعا ، وذلك بنقلها عن بابها ، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح ؛ لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فرقة فى بعض الألفاظ ، فى أنه لا ينقلها عن بابها فى اللغة ، فلذلك قلنا : إن اللغوى يصحّ له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وضع له فى اللغة ،وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه فى حدّ الجوهر والعَرَض ، ولايمتنع فى الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه فى شىء مخصوص أن يُستعمل على غير ذلك الوجه على طريقه فى اللغة ؛ لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة ؛ ولذلك قال شيوخنا : إن قولنا : مؤمن مقيّدا يستعمل على طريقة اللغة ، وإن كان على جهة الإطلاق منقولا عن بابه ، فلايجب فى إطلاق العلة ، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالا لغيره أن يفيد ذلك إذا قُرن بالفاعل المختار ، بل يجب [عند(١)] إضافته إلى الفاعل أن يُستعمل على الوجه الذى وُضع فى اللغة له ، فلذلك فرقنا بين اصطلاح المتكلمين فى العلّة واصطلاح الفقهاء ، بل فرقنا بين أن يذكر فى المعانى الموجَبة ، وبين أن يذكر فى الإمامة إذا قيل ؛ لأنه علّة يختار المفضول دون الفاضل . وكل ذلك يبيّن أن هذه العبارة لا تجرى على طريقة واحدة ، وأن الحال فيها مختلف .

٥٩ ب فإذا صحّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول : إن / الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلّة ، تريد بذلك وجه الحكمة الذى له حَسُن منه الخلق ، فيبطل على هذا الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة ، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثا ، لا لوجه تقتضيه الحكمة .

(١) كذا فى الأصل : والمناسب « استعمالها » وقد يكون ذلك على تأويل الاسم بالكلمة .

بما لا نهاية له . وفى ذلك إبطال حدوث الفعل ؛ لتعلّقه فى الوجود بما لا نهاية له . وذلك ظاهر فى الشاهد ، لأن الواحد منا إذا أراد [النيل(١)] من غيره قال عنه : إنه يفعل الأفعال لا لعلة ولا لمعنى ، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنه يعبث فى أفعاله ، وإذا به فى المدح يقول : إن فلانا يفعل أفعاله لعلة صحيحة ولمعنى حسن .

لكنا نختار من حيث استعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول : إنه تعالى خلق الخلق لعلة ليست سوى خلقه لهم ، ولا هى موجبة لخلقهم . ونقول : إنه خالق الخلق لا لعلة موجبة (٢) ، ليكون الكلام أكشف ، وإن كان الاقتصار على ما قدّمناه يحسن .

وذلك لأن السائل لنا عن هذه المسألة لا بدّ من أن يكون قد عرف حقيقة الأمر(٣) ، وكيف يقع الفعل منه ، وفصَل بين وجود الفعل من فاعله ، وبين وجوب الحكم عن العلل . فلو أثبت ذلك صرفت مسألته إلى أنه سأل عن وجه حسن اختياره تعالى لاختراع الخلق ، وذلك يقتضى أنه لم يعرض للعلل الموجبة ، وإنما سأل عن وجه الاختيار ، وإذا صحّ ذلك
٦٠ حسن من المجيب ترك الاحتراز عن العلة الموجبة ؛ من حيث كان المعقول أن السائل لم يعرض له بكلامه ، وأن يجيب بذلك الوجه الذى يحسن له اختيار الخلق / ، ويصرف مسألته إلى هذا الوجه من العلل دون ما عداه .

هذا إذا أرسل قوله إرسالا . فأما إذا قيّد المسألة فيجب أن يجاب بحسب تقييده ، فيقال : إنه تعالى لم يخلق الخلق لعلّة موجبة لخلقهم ، حسب إيجاب العلم لكون العالم عالما ، والحركة كون المتحرك متحركا .

فإن قال : ما الدليل على ذلك ؟ قيل له : لأن حدوث الشىء من جهته لو كان لعلّة موجبة توجب حدوثه لكانت العلة أيضا حادثة ، وتحتاج فى حدوثها إلى علة ، ولا تتصل ذلك

(١) زيادة يقتضيها السياق . (٢) فى الأصل : « من موجبة » . (٣) الكلمة فى الأصل غير واضحة

فإن قال : هلّا قلتم إن العلة فى حدوث الخلق ليست بحادثة فلا يلزم إثبات ما لا يتناهى .

قيل له : لو لم تكن حادثة لكانت معدومة أو قديمة ، وقد بينا أن المعدوم لا يختصّ بالمعلّل على وجه يوجب حالا له دون غيره ، فلم صارت وهى معدومة بأن توجب حدوث ماحدث بأولى بأن توجب حدوث ماسواه ؛ ولأن المعدوم لاأول لعدمه ، فلو أوجب حدوث الشيء ووجوده لوجب كونه موجودا لاأول لوجوده ، وذلك ينقض حدوثه .

ولا يصحّ إثبات قديم بأن يقال : إنه علّة فى حدوث الأشياء ، ولأن كونه علة فى حدوثها يوجب إبطال حدوثها وكونها قديمة .

٦٠ ب وبعد ، فإنما خلقه وأحدثه لو كان حادثا لعلّة لنقض ذلك / كونه حادثا بالفاعل ؛ لأن ماوجب وجوده للعلّة استغنى فى وجوده عن القادر ؛ كما أن ماوُجد من جهة أحد القادرين يستغنى فى وجوده من جهته عن القادر الثانى . وقد ثبت أنه تعالى قادر فاعل مختار ، فيجب إبطال مايؤدّى إلى نقض ذلك فيه . وليس له أن يقول : إذا جاز أن يكون تعالى قادرا لم يزل ، وإن لم يصح أن يفعل فى الثانى والثالث كالقادر منّا ، فهلّاً جاز أن يخلق الخلق لعلة موجِبة وإن تقدمت خَلْق مايخلقه ، وتفارق العلل فى الشاهد . وذلك لأن من حق القادر أن يصحّ الفعل منه على الوجه الذى يصحّ وجوده عليه ؛ لأن الإيجاد من جهته كالفرع على صحّة وجوده فى نفسه ، ولذلك نُحيل كونه قادرا على الشيء إذا استحال وجوده فى نفسه وهذه القضيّة مستمرة فى الشاهد والغائب ، فلذلك أثبتناه تعالى قادرا لم يزل . وإن استحال وقوع الفعل منه على وجه يصح وصفه بأنه فى الثانى أو فى الثالث ولا ينقض ذلك كونه قادرا ، كما يصحّ أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة ، وإن استحال وجوده فى الأوقات قبله ، ولا ينقض ذلك كونه قادرا . وليس كذلك العلّة ؛ لأن

وجودها ولا [أثر لها[١]] يوجب الحكم بنقض كونها علة ؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة .

فإن قيل : أليس الفناء علّة فى عدم الأجسام ، وقد يصحّ وجوده ولا يكون مفنيا لها / لو وجد قبل وجودها ، وكذلك القول فى السواد : أنه ينفى البياض إذا صادفه فى ٦١
المحل ، وإن كان لو وجد ابتداء لم ينف غيره ، فهلاّ جاز وجود علّة فى بعض الأحوال ، ولاتوجب إلّا فى حال ثان .

قيل له : إن الشيء لايكون علّة فى منافاة غيره على الحقيقة ، وقد دللنا على ذلك من قبل ، فلذلك صحّ وجوده ولا ينفى ضده ، وإنما يجب أن ينفيه متى صادفه فى المحلّ من حيث يستحيل اجتماع الضدين فى محلّ واحد ، ويكون الحادث بالوجود أولى من الثانى ، وليس كذلك ماهو علة[٢] فى حدوث غيره ، لأنه يجب متى وجد أن يحدث ذلك الشيء الذى هو علّة فى حدوثه ، وهذا يوجب قدم الحادث لأجل قدم علته على ماقدمناه .

فإن قيل : إن لم يخلق الخلق لعلة فلم صار بأن يخلق ما خلقه أولى من غيره ، ولم صار بأن يخلقه فى وقت أولى منه فى وقت آخر ، ولم صار ذلك الحادث بالوجود أولى من ضدّه ، ولا علة يختص أحدهما لأجلها بالوجود فهلاّ دلّكم جميع ذلك على أنه خَلَق الخلق لعلّة .

قيل له : إنا قد بينا من قبل أنه لايصح تعليل الحادث من جهة القادر بما يقتضى إخراجه من كونه قادرا ، وبينّا أن القول بأن مايحدث من جهته يحدث لعلة ينقض كونه قادرا ، فيجب إثبات الفعل فعلا له ، وواقعا من جهته لالعلة موجبة ، بل لأن كونه قادرا عليه يقتضى صحة ذلك فيه ، وبينّا أن من قال : إنه خلق الشيء لعلة

(١) زيادة يقتضيها السياق . (٢) فى الأصل : « عليه » .

٦ ب / لايتخلص من لزوم هذا الكلام ، لأنه يقال : لم صار بأن يفعل تلك العلة التى توجب هذا الحادث بأولى من أن يفعل العلة الموجبة لضدّه ، والقول فى علّة العلّة كالقول فيه ، ويلزم على ذلك مالا نهاية له ، وبطلان ذلك يقتضى فساد ماسأل عنه .

فإن قيل : إذا جاز أن يفعل الفاعل منا فعله على وجه الإلجاء لأمر موجب ، ولم ينقض ذلك كونه قادرا عليه، فهلاّ يصح مثلُه فيما يفعله القادر لعلّة موجِبة .

قيل له : إن الإلجاء ليس بعلّة موجبة ، وإنما يقوّى دواعى الملجأ إلى الفعل ، فما لم يتغير حاله فيجب وجود الفعل منه ، وإن كان يصحّ ألّا يوجد منه بأن يتغيّر حاله فى الإلجاء ، وليس كذلك لوفعل الفاعل لعلة موجبة ، لأنها كانت فى صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فعل زيد الذى يجب ألّا يكون فعلا لغيره ، لاستغنائه فى الوجود بزيد عن غيره .

فإن قيل : إذا جاز عندكم أن يفعل تعالى الفعل لحسنه ، ولاينقض ذلك كونه فاعلا له وقادرا عليه ، فهلا جاز مثله فيه لو فعله لعلّة .

قيل له : إن علمه بحسن الشيء يدعو إلى اختياره ، كالدواعى التى تدعو فى الشاهد إلى اختيار الأفعال ، وهذا لايُخرج الفعل من أن يكون واقعا منه ، لكونه قادرا باختياره ، وليس كذلك حالُه لو وُجد من جهته الفعل لعلة موجبة ؛ لأنها إذا أوجبت وجوده استغنى بها عن الفاعل ، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون وجوده من قبَله . وقد بيّنّا من قبل أنه لايصحّ أن يُتوصّل بهذا الكلام إلى نفى القادر أصلا ؛ لأنه يؤدى كونه

ا قادرا إلى ألا يكون أحد الضدين بالوجود / أولى من الآخر ، وكون أحدهما موجودا لعلّة ينقض حقيقة القادر ، فيجب نفى القادر أصلا ، بأن[1] قلنا : إن القادر أصل متقرر فى الشاهد ، وهو أظهر فى بابه من إثبات العلل ، لأن العلم يتعلق بالفعل بالقادر ، وحاجته

(١) متعلق بقوله : « بينا » .

إليه ضرورى على جهة الجملة ، وليس كذلك إثبات العلل ؛ لأن الحال فيها أغمض ، فلا يصحّ أن يعترض بالخفىّ على الجلىّ من الأمور ، بل يجب إبطال مايؤدى إلى نفى القادر كما يجب إبطال مايؤدى إلى نفى العلل ؛ كما لو قال قائل فى العلة : إنها توجد ولا توجب الحكم ، لم يصح قوله ، لما فيه من نقض كونها علة ، فكذلك القول فى ذكره فى القادر ، وكل ذلك يبين صحة ماذكرناه من أنه تعالى لايجوز أن يفعل الفعل لعلة موجبة .

فإن قيل : جوّزوا أن يفعل تعالى الفعل لعلة هى سبب الفعل وموجِبة له ، على الوجه الذى يوجب السببُ المسبَّب ، فلايجب ماذكرتموه .

قيل له : إنا قد بينّا أن السبب يجب أن يكون من فعل فاعل المسبَّب ، فلا يخلو هذا السائل من أن يجوّز ورود سبب على جهة الابتداء من غير أن يتولد عن سببٍ غيره أولا يجيز ذلك ، فإن لم يُجِزْه أدّى قوله إلى إثبات مالانهاية له من الأسباب ، وهذا فاسد ، وإن أجاز أن يبتدئ تعالى خلق سبب من غير أن يتولد عن غيره فيجب أن يجوّز أن يخلق شيئا[1] يقدر عليه من غير أن يتولّد عن سواه . على أنا قد بينا أن الأجسام لاسبب لها تتولد عنه ، وبينا أن الإرادة لاتوجب المراد ، والقديم تعالى إذا خلق الأجسام لم يصح أن يكون خالقا لها على جهة التوليد ، بل يجب / أن يكون مبتدئا لخلقها على ٦٢ ب ماذكرناه .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : إنه تعالى يفعل الفعل لحُسْنه ، يلزمكم عليه من الفساد قريب مما ألزمتموه من قال : إنه يخلق الخلق لعلة ؛ لأنه يقال لكم : إذا كان عالما بحسن ماخلقه فيما لم يزل وقبل الحال التى خلقه فيها ، فلم صار بأن يخلقه فى تلك الحال أولى من أن يخلقه فيما لم يزل وسائر الأوقات ، وإذا كان علمه بحسن غيره مما لم يخلقه كعلمه بحسن

(١) كذا فى الأصل ، ولم نهتد إلى قراءتها . وقد يكون الأصل : « بديئا » .

ماخلقه فلم صار بأن يخلق هذا أولى من أن يخلق ذلك ، وهذا يوجب أن يخلق مالانهاية له ، وألا يتقدم خلقه فى الوجود إلّا بوقت واحـد ، ولا مَخْلص لـكم من ذلك إلا بأن تقولوا إنه تعالى لايقدر على ماخلقه إلّا فى وقت ماخلقه ، ولا يقدر إلّا على القدر الذى خلقه ، وهـذا يوجب تعجيزه تعالى ، ويوجب كونه قادرا بقدرة ، ويوجب إثبات قُدَرٍ لا نهاية لها ، وإبطال كونه قادرا ، فيجب إذا فسد ذلك أن يبطل إثبات الصانع أصلا ؛ من حيث بطل القول بأنه يخلق الخلق لحسنه ؛ كما بطل أن يخلق الخلق لعلة .

قيل له : إنّ علم الفاعل بحسن الشىء لايقتضى وجوب فعله له لامحالة ، وإنما يقتضى أنه قد يختاره لأجل ذلك ، ويحسن منه اختياره لأجله ، وماحسن لأجله اختيار الشىء وكان داعيا إلى اختياره لم يجب اطّرادهحتى يجب اختيار[1] كل ماشاركه فيه ، كما لم يجب اختيار الأول لأجله ، وإنما يصـح كونه داعيا إلى الاختيار ، وذلك مما يحبّب إليه ، ولا يؤدى إلى فساد ؛ لأن الدواعى لايجب كونها موجبة ، وإنما تقتضى أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غـيره ، وذلك يُبطل ماسأل عنه ، ويجوز كونه تعالى خالقا
٦٣ | الخلق لينفعهم ، وإن خلقهم فى حال دون حال ، أو خلق قَدْرا دون قدر . وإذا / بطل مااعتُرِض به على إثبات الصانع ، وبطل بما قدّمناه القول بأنه يخلق الخلق لعلة لم يبق بعدهما إلّاماذكرناه ، ويفارق فعله الشىء لحسنه فعله الثواب لوجوبه ؛ لأن الواجب لابدّ من أن يفعله ؛ لـكونه عالما غنيّا ، وليس كذلك مايحسن ولا يجب ، ولذلك قلنا : إنه لايجب أن يختار القبيح لـكونه عالِما غنيّا ، ولا يجب مثلُه فى الحَسَن ، بل قد يجب أن يختاره وألا يختاره ، وكل ذلك يبين فساد ماسأل عنه ، وقد بينا فى أول باب العـدل إبطال قولهم : إن الغنى عن الفعل العالم بأنه غنىّ عنه لايختاره وإن كان حسنا ، وإنما يختار ذلك المحتاجُ إليه أو من يقدّر أنه محتاج إليـه ، وأن ذلك يؤدّى إلى ألّا يقع من القـديم تعالى فعل

(١) فى الأصل : « لاختيار » .

أبو سلـــوم المعتـــزلي

أصلا ، بأن دللنا على أن الغنى قد يفعل الفعل الذى هو مستغن عنه لحسنه ولنفع غيره ، كما قد يفعله المحتاج لنفع نفسه ، ودللنا على ذلك بوجوه ، وتقصّينا القول فيه ، فليس لأحد أن يتساق بذلك إلى إبطال الصـانع وكونه خالقا للخلق لينفعهم على مايذهب إليـه فى هـذا الباب .

فإن قيل : فيجب على قولـكم هذا تجويز أن يبقى القديم أبدا ولا يختار خلق شىء من أمثاله إن جاز أن يخلقه ولم يكن هناك مايوجب خلقه له .

قيل له : كذلك نقول ؛ لأنه إذا كان متفضّلا بما يخلقه ، ولا وُجد مايوجب الابتداء به فقد كان يجوز ألّا يخلق الخلق أصلا ، لـكنه تفضل بخلقهم وتكليفهم على ماوجـدنا الأمر عليه فى هذا الباب .

فإن قال : فـكيف يجوز من الحـكيم أن يصحّ منه التوصّل إلى إظهار أياديه ونعمه ، وإلى أن يستوجب الشكر ممن أحسن إليه ولا يفعله ، وإن كان ذلك لاينافى الحـكمة ، فما
أنـكرتم من جواز / وقوع القبيح[1] منه وإن كان حكيما . ٦٣ ر

قيل له : إنه غير واجب على الحـكيم أن يفعل الإحسان لـكى يُشكر ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لوجب على الواحد منا بذل أمواله لـكى يُشكر ؛ لأن وجه الوجوب أينما حصل ثبت وجوبه ، شاهدا كان أو غائبا . ولا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن الواحد منا يضره الإعطـاء والبَذْل ، وليس كذلك القديم ؛ لمـا تبين فساده فى باب الأصلح . وليس له أن يقول : إنه يجب على الحـكيم إظهار فضله بالتعريف ونصب الأدلة ، وذلك لأنه لاوجه يوجب ذلك ؛ كما أنه لاوجه يوجب الابتداء بالنعم ، فأحدهما كالآخر فى أنه غير واجب .

فإن قيـل : ألستم قلتم : إن الغريق يحسن منـه إذا لم يخلّص إلا بكسر يده

(١) كذا فى الأصل .

أن يبذل ذلك من نفسه ، ويقبح ممن يمكنه تخليصه من غير كسر يده أن يكسرها لكى يخلصه ؛ لما فيه من إبطال الشكر الذى يستحقه على تخليصه ، فهلاّ وجب لأجل الشكر أن يبتدئ بالنعم .

قيل له : إنا لا ننكر أن يقبح من الإنسان كسر يد الغريق ؛ لما فيه من إبطال النفع والسرور الذى يحصل له فى المستقبل ، فيكون ذلك جهة لقبحه ، ولا يجب قياسا على ذلك أن يكون استحقاق الشكر جهة لوجود الفعل ، ألا ترى أن كسر يد الغريق يقبح من المخلِّص له لما ذكرناه ، ولا يلزمه بذل أمواله لاستحقاق الشكر قياسا عليه ، فكذلك القول فى القديم . هذا على تسليم ما سأل عنه ، فكيف والأولى عندنا أن كسره يد الغريق إنما يقبح لكونه عبثا ، لا لحرمان الشكر ، ولذلك إن حصل له فيه منفعة حَسُن ،
وإن كان فيه من حرمان الشكر مثل ما يحصل فيه إذا لم تحصل فيه منفعة . وقد / بيّنا ٦٤ أ
فى باب نفى الاثنين[1] أن التعلق فى نفى الثانى لا يصح بأن يقال كان يجب أن يظهر نعمه وأياديه ويدلّ على نفسه .

وهذه الجملة كافية فى هذا الباب .

فصل

فى بيان وجه حسن ابتداء الله تعالى لخلق الخلق وإنشاء الأيّام وما يتّصل بذلك

اعلم أن ذلك إنما يحسن منه تعالى على وجوه ثلاثة : أحدها لينفعه ، والآخر لينفع به ، والثالث لأنه أراده لخلق ما ذكرناه ، مع تعرّى الكل من وجوه القبح .

وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعا ؛ لأن الشىء إذا حسن

(١) كذا فى الأصل .

لكل واحد من الوجهين فبأن يحسن متى حصلا فيه أولى . ولم يُذكر فى ذلك خلق من يخلقه ليفعل به المستحق ، لأن ذلك لا يحسن أولا ، وإنما يحسن أن يخلقه لهذه البغية ثانيا .

فإذا حسن أن يخلق تعالى الخلق لينفعه تفضلا ، ويعرّضه للثواب والمدح ، وينفعه بالتعويض على الآلام حسن[1] منه أن يخلق غير المكلَّف للتفضّل والتعويض جميعاً .

وقد بيّنا أن المنافع على ضربين : مستحَق وغير مستحَق ، وأن المستحق منه قد يكون مستحقا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابا ، وقد يكون مستحقا على وجه العوض والبدل ، وبيّنا لكل واحد منهما مثالا فى الشاهد ، وبينا أن ما ليس بمستحق يكون إحسانا وتفضّلا ، وبينا أن ما أدى إلى المنافع يكون فى حكمه ، وإن كان شاقّا على فاعله ، وإنما يحسن متى أدّى إلى نفع يُوفِى عليه ، ومتى لم يشُقّ على فاعله البتّة فإنه يحسن
إذا أدّى إلى أىّ / منفعة كان[2] متى عَرِى من وجوه القبح . ٦٤ ب

فإذا صحت هذه الجملة حسن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التى قدمناها أو كلها .

فإن قيل : إن الإحسان فى الشاهد إنما يحسن متى كان نفعا أو مؤدّيا إليه ، والقديم تعالى فإنه فى الابتداء يخلق ثم ينفع ، وخَلْقه للجسم لا يؤدى إلى منفعة ولا يوجبها ، فكيف تقضى بأنه حسن وإحسان .

قيل له : إنه إذا حسن من الفاعل أن ينعم على غيره ، وأن يفعل ما يؤدى إلى النفع على ما بيناه فى الشاهد ، فيجب أن يحسن أن يبتدئ بخلق من ينفعه ؛ لأنه لولا خلقه إياه لما صح أن ينتفع كما لو لم يخلق حياته وشهوته لم يصح أن ينتفع ، فيجب إذا حَسُن منه فعل ما يؤدّى إلى منفعة أن يكون خلقه لما يصح معه الانتفاع والتنعم لكى ينفعه ، والنعم

(١) فى الأصل : « وحسن » . (٢) كذا فى الأصل . والمناسب : « كانت » .

للحيّ منفعة ، وإيصاله المنفعة إليه أولى بالحُسْن وأقرب إلى الإحسان . ولذلك قلنا : إن نعم القديم سبحانه قد بلغت المبلغ الذى يَستحقّ به العبادة ،وإن ذلك لايصحّ فى نعم غيره ، ولذلك صارت نعمــه تعالى أصولا للنعم ، ومستقلة بنفسها ، ونعم غيره تابعــة فى كونها نعمــة لنعمه تعـالى ، فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون ما سأل عنــه مؤكّدا لـكونه تعـالى منعِما .

فإن قال : إنما يحصل الواحـد منّا منعِما من حيث كان بذله لـما يبذله أو إقدامه على ما يفعله يُشقّ عليه ، ويكون مُؤثِرا للغير على نفسه ، فإذا استحال ذلك فى القـديم تعالى فيجب ألا يكون محسنا .

قيل له : إن الوجه الذى له يكون الفعل إحسانا كونُه نفعا للغير ، فلا معتبر بحـال
١٦٥ فاعله فى كونه محتاجا أو غير محتاج / أو ممّن يَشُقّ عليه الفعل أو خلافه ؛ لأن ماله حَسُن هو ما ذكرناه فقط ؛ كما أن ماله صار نعمــة هو ما ذكرناه ؛ لأنه لو شَقّ عليـه الفعل ، وأخرج ماله مع الحـاجـة ، ولم ينفع غيره به كان لا يكون منعِما ، فإذا أوصله إلى الغير يكون نِعمة وإحسانا ، فيجب أن يكون إذا كان وجه حسنه كونه نعمة ولم يتعلق كونه نعمة بحال فاعله (فـكذلك[1] كونه حَسَنا) .

فإن قال : أليس كلّما زادت المشقّة فى الإحسان كان مايستحقّه فاعله من المدح أكثر، فما[2] أنكرتم أن المشقّة مدخلا فى حسنه ، واستحقاق المدح به .

قيل له : إنا لا نمتنع من القول بأن للمشقّــة تأثيرا[3] فى زيادة المــدح الذى يستحقّه المـكلّف ، بل متى لم يكن الفعل شاقّا لم يستحقّ الثواب أصلا . فأمّا المدح فإنه فى أصل الاستحقاق لا يتبع كون الفعل شاقّا ، وإن كان قد يعظم لـكونه كذلك ، لـكن جميع

(١) كذا فى الأصل . والأولى : « [illegible] » .

(٢) فى الأصل : « [illegible] » . (٣) فى الأصل : « بأثر » .

ذلك لا يؤثّر فى أن لـكون الفعل نفعا تأثيرا فى استحقاق المدح ، ولزيادته تأثير فى زيادة ما يستحقّ من المدح والتعظيم ؛ ألا ترى أن المشقّة التى تلحق بحفر البئر فى الموضع المسلوك والطريق المنقطِع سواء ، ويستحقّ المدح على أحدهم لـكان[1] انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا كثر اقتداء الناس به إذا كان خيراً وطـاعة ، على ما نقوله فى وجه تفضيل النبى صلى الله عليه وسلم على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم . ولافرق بين من قال : إن زيادة النفع لا تؤثر فى هذا الباب ، وبين من قال بمثله فى زيادة المشقّة ؛ لأن كل واحد منهما أصل فى العقول .

فإن قال : لو كان الأمر كما قلتم لوجب إذا انتهى حال الإنسان إلى ألا ينتفع بماله ، أن يستحقّ المدح على بذله لغيره ؛ كما يستحقّه إذا كان محتاجا إليــــه أو راجيـا للحـاجـة .

قيل له : إن الواحد منا / لا يكاد ينتهى إلى الحدّ الذى وصفتَه مع كمال عقله ؛ لأنه إمّا أن يكون فى الحال محتاجا إليــه ، أو مؤملا لبلوغه حالا يحتاج إليه ، أو يحتاج إليه من جرى مجراه عنده ؛ كالولد وغيره ، ولو ثبت ما ذكرته كان لا يخرج من أن يستحقّ بما لفعله المدح ؛ وإن كان ما يستحقه المحتاج على البـذل أكثر ؛ من حيث حصل لفعله أنه إنعام ، وأنه شاقّ ، فحـل محل الفعل الذى يجب لوجهين فى أن ما يستحقّ به من المـدح أكثر . ٦٥ ب

وبعد : فإنه لا يجوز أن يُعترض على الأمور الواضحة بمسائل مقدّرة غير موجودة فى الشاهـد ، ولا شىء أوضح من حُسْن الإنعام واستحقاق المـدح به ، من حيث كان إحسانا ، فـكيف يعترض على ذلك بتقدير ما سأل عنه ، بل يجب أن يحمل ما قدّره على هذا الأصل الواضح .

(١) أى لكون . فـكان مصدر ميمى بمعنى الـكون . وقد يكون الأصل : « لما كان . . . »

على أنه لو ثبت أن المنعم لا يستحق المدح بالإنعام إلا إذا كان محتاجا إلى ما بذله ، لم يخرج إنعام من لا تصح عليه الحاجة من أن يكون حسنا ، وأن يستحق به الشكر ، وإن لم يستحق به المدح . وكما أن نفى استحقاق الثواب بذلك إذا لم يكن شاقًا لا يؤثر فى حسنه واستحقاق الشكر به ، فكذلك نفى استحقاق المدح به . فقد بان أن تسليم ما قاله لا يؤثر فى أن ابتداءه تعالى إيجاد الخلق لينفعهم يحسن ويستحق به الشكر ، فكيف وما قاله لا يصح ؛ لأن استحقاق المدح بالإحسان أصل ؛ كما أن استحقاق الشكر به أصل .

فإن قال : ألستم تثبتون استحقاق المدح والثواب بوجه واحد ، وتعتمدون فى دوام الثواب على دوام المدح من حيث ثبتا بأمر واحد وزالا بأمر واحد ، فكيف يجوز أن
يستحق فاعل الإحسان المدح إذا لم يجز عليه الشاق مع أنه لا / يستحق الثواب . ٦٦ ا

قيل : إن المشقة إنما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يحسن من الحكيم أن يجعل الفاعل ممن يشق عليه ما كلفه وحسنه فى عقله إلا ويستحق عليه نفعا يجرى مجرى المدح ؛ كما لا يحسن منه أن يؤلم إلا لنفع يوفى عليه . وليس كذلك حال المدح ؛ لأنه لا يتبع فى الاستحقاق ما ذكرناه ، فلذلك استحقه من لا يجوز عليه المشاق كما يستحقه من يجوز ذلك عليه . وإنما استحال أن يستحق القديم تعالى الثواب لما بيناه من أنه يتبع كون المستحق به شاقًا على بعض الوجوه . فإذا استحال ذلك عليه لم يجز أن يستحق الثواب . وليس كذلك حال المدح .

على أنا قد بينا أنه لو لم يستحق المدح لم يخرج من أن يكون مستحقًا للشكر ، ومن أن يكون ما فعله من ابتداء الخلق لينفعهم نعمة وإحسانا . يبين ذلك أن الوالد يستحق الشكر على ولده ، وإن لم يلحقه فيه مشقة ، لما كان هو الأصل فى خلقه ، وكونه بالصفة التى معها ينتفع بالعادة ، والقديم تعالى إذا كان هو الخالق له بأن يستحق الشكر أولى .

يبين ما قلناه أن الرجل ربما قرب أن يصير مُلجأ إلى الإحسان إلى ولده ويستحق مع ذلك منه الشكر والتعظيم ، ويحسُن ما يفعله من ذلك وإن لم يلحقه بذلك مشقة ، فالقديم تعالى يجب وإن لم يلحقه المشاق — تعالى عن ذلك — أن يحسن منه الإنعام ويستحق به الشكر على المنعم عليه متى كان عاقلا . على أنه لو ثبت أنه لا يستحق تعالى الشكر بابتدائه الخلق وإنعامه عليهم لم يؤثر فى حسن ما فعله من ذلك ؛ لأنه لا يجب فى كل حَسَن أن يستحق به الشكر أو المدح ؛ ألا ترى أن المباحات كيف تحسن منا وإن لم يستحق بها ذلك ، وكذلك
القول فى العقاب . فقد ثبت على كل حال / أن ابتداءه تعالى اختراع الخلق لينفعهم ٦٦ ب
يحسن لو ثبت أنه لا يستحق الشكر والمدح إلا بالشاق ، فكيف وقد بينا أنهما قد يستحقان بغيره ، وأنه تعالى يستحق بذلك الشكر والمدح جميعا ، بل به يستحق العبادة التى لا تستحق إلا بنعمة فقط ، ولم نقل : إنه يجب أن يستحق بذلك ما ذكرناه ؛ لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفعل ما لا يستحق به الشكر والمدح ، لأنه تعالى لا يستحقهما بفعل العقاب والذم ، ويحسن منه فعل ذلك من حيث كان مستحقا ، وإنما أوجبنا استحقاقهما بما فعله من ابتداء الخلق ؛ لأن الفعل قد وقع على وجه يستحق به ذلك على ما بيناه .

وبعد ، فإنه تعالى إذا ثبت أنه يحسن منه تعريض المكلف بالتكليف للمرتبة العالية ، وقد علمنا أن ذلك يقتضى وجوب الثواب عليه ، ومن حق الثواب أن يستحق به المدح ، كما يجب أن يستحق بألا يفعله الذم ، فقد صح استحقاق المدح بما لا يشق من الأفعال ، فما الذى يمنع من أن يستحق الشكر والمدح بابتداء الخلق وإن استحالت المشاق عليه .

على أنه إذا ثبت وجوب العبادة على المكلف فبأن يجب عليه الشكر على نعمه تعالى أولى . وذلك يبين أيضاً صحة ما ذكرناه . وليس لأحد أن يدعى علينا أنا أثبتنا الأصل وهو حسن الابتداء بالخلق بالفرع الذى هو حسن التكليف ووجوب الثواب . وذلك

لأنا إنما أثبتنا بذلك صحة استحقاق الشكر والمدح على ابتداء الخلق ، وقد يمكن أن يعلم قبل هذه المعرفة حسن تكليفه تعالى ووجوب الثواب عليه ، فالكلام مستقيم ، وإن كان ما قدمناه هو الأصل فى هذا الباب .

فإن قيل : هلّا قلتم : إن ابتداء اختراع الخلق لا يحسن / ؛ لأنه ممن لا يجوز عليه المنافع ، والفعل إنما يحسن متى كان لفاعله فيه نفع أو دفع ضرر .

قيل له : قد بيّنا فى أول باب العدل أن الفعل قد يحسن وإن لم ينتفع به فاعله ، وقد يصحّ وقوعه من العالم به لحسنه ، وإن لم يكن له فيه نفع . وبسطنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : ما أنكرتم أن ماله يحسن من الواحد منا الإحسان والإنعام فى الشاهد هو إيصال نفع إلى الغير من دون أن يتقدمه إضرار به ، وذلك لا يصحّ فيما يفعله تعالى ؛ لأنه لا يصح أن ينفع الخلق الذين ابتدأهم إلا بعد أن يُضِرّ بهم ؛ من حيث خلق فيهم الشهوة التى هى أصل الحاجة ، ونفور الطبع ، ومن حيث لا بدّ من أن يجعلهم ممن يلحقهم الجوع ، وما شاكله مما يصحّ بعده الانتفاع ، ومن حيث يجعلهم بحيث يلحقهم المشاقّ العظيمة إذا هو كلّفهم ، ومن حيث لا بدّ من أن ينزل بهم الآلام والأمراض ؛ ليصحّ من بعد أن ينفعهم عاجلا وآجلا ، وكل ذلك يبيّن مفارقة فعله للإحسان الحاصل فيما بيننا ، فى الوجه الذى حسن وصار نعمة فيجب ألا يكون ذلك حَسَنا منه ولا إحسانا وإنعاما ، أولستم تعلمون أن الواحد منا لو فعل بغيره ما أحوجه إلى إزالة المضرة عن نفسه لم يكن محسنا إليه ؛ نحو أن يُعرّضه لبرد أو حرّ ثم يزيلهما عنه ، ونحو أن يجرحه ثم يداويه ، إلى ما يطول ذكره ، فهلّا قلتم : إن ما يفعله تعالى بهذه المنزلة فى باب القبح ، وفى أنه لا يعد نعمة وإحسانا ، فإن قلتم : إنه لا يصح منه تعالى الإنعام إلا على هذا الوجه فيجب أن يحسن منه ، قيل لكم : إنكم كأنكم حكمتم بأن الإنعام لا يصح منه أصلا ، أو أنه

لا يصحّ منه الإنعام إلا بتقدم القبيح ، وذلك يؤكد لزوم ما ألزمناكم .

قيل له : إن خالق الشهوة ليس / يضُرّ فى الحقيقة ؛ لأن المشتهى للشىء متى لم يقترن ٦٧ ب
بشهوته غيرها من ألم وجوع لم يلحقه بها مضرّة ، ولذلك قد يشتهى الواحد منا بعد تناول ما يريده أشياء لا يلحقه مضرة بفقدها ، وإن كان لو أدرك ما يشتهيه لانتفع به ، فلولا أن الأمر كما قلناه لم يخلُ الواحد منا فى كل حال من أن يكون مضرورا ؛ لأنه لا حال إلا وهناك ما يشتهيه ، ولو أدركه لالتذّ به ، فإذا صح ذلك ولم يمتنع أن يخلق تعالى الحىّ ويخلق فيه الشهوة ولا يخلق معها ما يألم به بل يمكّنه من المشتهى فيجب كونه محسنا بابتداء ذلك ، وأن يكون فاعلا للنعمة ، من دون مقارنة مضرة ولا تقدم لها . وفى ذلك سقوط ما سأل عنه .

وإنما يحتاج أن يبيّن بعد ذلك القول فى أنه يحسن منه تعالى أن يكلّف ويؤلم ويعرّض بها للمنافع ، فإن ذلك فى أنه نعمة بمنزلة ابتداء النعمة ، وذلك بين فى الشاهد ؛ لأنه لا فرق بين أن يروّح الإنسان عمن ناله حرّ شديد ، وبين أن يعطيه الآلة التى يروّح بها عن نفسه فى أنه منعم فى الحالين . ولا فرق بين من يطعم غيره أو يعطيه ما يحصل به الطعام فى أنه منعم ، ولا فرق بين أن ينفع ولده ، أو يعرّضه بالآداب وغيرها للمنزلة العالية ، فى أن ذلك حسن . ونحن نتقصّى القول فى ذلك عند بيان وجه الحكمة فى التكليف والآلام . فإذا صحّ ما قدّمناه ثبت أنه تعالى منعم بابتداء الخلق ، وأن إنعامه بذلك يصحّ وإن لم يتقدمه ولم يقارنه مضرة على وجه .

على أن ما ذكره من الشهوة لو كانت مضرة مع فقد المشتهى لم يجب كونها ضررا مع التمكين من نيله ؛ لأن كون الشىء ضررا أو نفعا قد يتغيّر بمقارنة الغير والتعرّى / ٦٨ أ
منه . ألا ترى أن إخراج الإنسان الثوب الذى يملكه يكون مضرة إذا عرى من بدل ، ولا يكون ضررا إذا أخرجه ببدل يُوفى عليه فى النفع ، فكذلك القول فيما يدفع به المضارّ .

فإذا صحّ ذلك لم يجب فيما إذا خلق تعالى الخلق وأعطاهم الشهوة ومكّنهم من المشتهى ، وأنالهم إياه حتى التذّوا به أن تكون نعمته مشوبة بالمضرة ، بل جميع ما فعله نعمة ؛ كما أن الواحد منا لو أعطى غيره مالا ، ثم مكّنه من تحصيل مراده بذلك المال ، كان منعما ، وكان أعظم نعمة ممن فعل أحد هذين .

على أن الشهوة لو كانت مضرّة على ما سأل عنه لوجب أن يقبح من الواحد منا التعمّد لتقوية شهوته بما يتكلفه من بذل الأموال وغيره . فإذا ثبت حسن ذلك إذا كان متمكنا من نيل مايشتهيه فيجب أن يحسن منه تعالى خلق الشهوة إذا مكّنه من المشتهى أو آتاه إياه فالتذّ به .

فإن قيل : فهل يصح حصول الشهوة ولاتلحق المشتهى مضرة ؛ نحو الجوع وغيره .

قيل له : إنه لايمتنع وجودها ولامضرة ، سيّما إذا وَجَدوا معها سائر مايشتهيه وناله ؛ لأن ذلك لو كان مضرة لم يصح حصول منفعـة معقولة ، وفي الجهل بالنفع المحض جهل بالمضرة ، وفي هـذا بعض ما نعلمه ضرورة ، فكيف يقال : إنه تعالى مضر بخلقه إذا خلق لهم الشهوة ؛ وأنالهم المشتهى ، وبلّغهم الأماني . وقد بيّنا بطلان القول بأن اللذة راحة من مؤلم ، فليس لأحد أن يقول : إنه تعالى إذا شهّى إليهم ما نالوه فلا بدّ من أن يكون مؤلما لهم ، وإن أراحهم منه . هذا ، وقد بينا أن ذلك لو كان مضرة إذا انفرد ولم يجب إذا وجد معه اللذة أن يكون مضرة . فهذا القول ساقط على كل حال .

٦٨ ب / فإن قيل : إن مَن جعل غيره محتاجا فقد أضرّ به والشهوة هي أصل الحاجة ، فكيف يصحّ ما ذكرتموه : من أن ما فعله تعالى هو نفع مخصوص .

قيل له : إن الشهوة وإن كانت هي الأصل في الحاجة ، فهي الأصل في المنفعة واللذة ، وكما أنها إذا انفردت عن المشتهَى تضر ، فكذلك إذا قارنها المشتهَى تنفع ؛ لأنه لولاها لم يلتذّ بما يناله ؛ كما لولاها لم يضره فَقْد المشتهَى . وإذا صحّ ذلك ثم خلق تعالى الشهوة مع المشتهَى عند ابتداء الخلق فيجب كونه نافعا منعما .

فإن قيل : أيجوز أن يخلق الشهوة من [دون[1]] نفور الطبع . قيل له : إن نفور الطبع أقرب إلى ألا يخلو الحيّ منه ؛ من حيث عُلم أنه لا يصحّ أن يقطع جسمه إلا ويألم .

فإن قال : فيجب أن يكون تعالى بخلقه ذلك في الحي مضرا به ، كما أنه بخلق الشهوة [كان[1]] نافعا ، وذلك يوجب قبح ابتدائه بالخلق .

قيل له : إن نفور الطبع إذا عَرِي عن إدراك ما يألم به ، فإنه ليس بمضرة ؛ كما أن الشهوة إذا خلت من المشتهى أو ممّا يقوم مقامه لم تكن منفعة ، وهو تعالى وإن خلق فيمن يبتدئه من الخَلْق الشهوة والنفور فإنه إذا مكّنه من المشتهى ، أو أناله إيّاه وأخلاه من إدراك ما ينفر طبعه عنه فيجب كونه محسنا ومنعما .

فإن قيل : أليس القـديم تعالى قد يجوز أن يبتدئ الخلق ، ويخلق لهم الشهوة ، ويمنعهم من المشتهى ويعوضهم ، كما يصح أن يؤلمهم للتعويض ويكلّفهم ، فيجب إذا كان المنع من المشتهى في حكم الضرر ألا يكون منعما عليهم متى خلقهم على هذه الصفة .

/ قيل له : إن ذلك إن ثبت فإنما يقدح في حسن التـكليف والآلام ، فأمّا أن يقدح ٦٩ أ
في حسن اختراع الخَلْق على الوجه الذي قدّمناه ، فبعيد . ومتى ثبت حسن ابتدائه تعالى الخلق على الصفة التي بيّناها فيجب أن يحسن ما سأل عنه ؛ لما سنذكره من بعد ، من أن ما أدّى إلى النفع العظيم من[2] المضار اليسيرة يكون بمنزلة نفع حاصل ، في أنه حسن ، وفي أن فاعله منعم .

فإن قيل : إذا كان لا يصحّ منه تعالى الإنعام على الوجه الذي ذكرتم إلا بالاقتطاع منه وإفساده ، فيجب أن يكون قبيحا وأن يفارق ما يفعله أحدنا من الإحسان الذي لا يكدّره بإفساد ولا قطع .

قيل له : إنما كما ثبت أن النعمة حسنة إذا دامت ، فكذلك إذا انقطعت . ألا ترى

(١) زيادة اقتضاها السياق .

(٢) كذا في الأصل . والأولى : « مع » .

أنه يحسن من الإنسان أن يملك غيره ما ينتفع به ، ويحسن منـه أن يعيره أوقاتا ثم يسترجعه ، فما الذى يمنع من حسن إنعامه تعالى بالاختراع على الوجه الذى وصفناه ، وإن كان يقطع ذلك بموت أو غيره ، ولا يكون هذا القطع بمفسد للنعمة ؛ لأنها لا تخرج من أن تـكون منفعة غير مؤدّية إلى مضرة .

فإن قال : إنما سألناكم عن قطع تلك النعم بالموت على وجه يألم بذلك ويغتمّ ، ومثل ذلك يقبح فى الشاهد ، لأن المعير لغيره ثوبا لو آلمه الاسترجاع لـكان فاعلا فعلا قبيحا .

قيل له : إنه تعالى إذا آلم عند الموت فسيعوّض على ذلك ، ويصير من هذا الوجـه
نفعا / على ما نبينه من بعد ، فيجب ألا يؤثر فى كون ما تقدم نعمة خالصة . فأمّا إذا مات ٦ ب
من غير ألم فإنه لا يجب أن يعوّض على ذلك ، ولا يؤثر فى كون ماتقدم إحسانا . وذلك يبطل القول بأن هذه النعم منه لا تخلص عن مضرة متأخّرة .

فإن قال : إن ذلك يستحيل ، لأن من كان فى نعمـة فلا بدّ من أن يغتم بزوالها وانقطاعها ، فيجب ألا تخلو نعمة من هذا الغمّ ، وفى ذلك تصحيح ما سألناكم عنه .

قيل له : إنه لا يمتنع منـه تعالى ألا يُخطر بباله انقطاع ذلك ، ولا يجعله بصفـة من يتفكر فيه ، ثم يعدمه حياته ، من غير ألم ، فتكون النعمة منه خالصة غير مشوبة بألم وغمّ وإنما [لا[1]] يبعد ما ذكرته فى العاقل المتفكّر فى أحوال ملاذّه ، ومن كان هذا حاله ولم يخل من الغمّ بانقطاع النعم فيجب أن يعوّض على ذلك ، فيصير ذلك نعمة تاليـة للنعم الأولى ؛ على ما نبينه فى باب العوض .

ولا يبعد أن يقال : إنه تعالى وإن خلقه عاقلا متفكرا فى أحواله فقد جعله بحيث يظن فى أكثر الأحوال البقاء ؛ ومع قوة ظنه لذلك يبعد أن يغتم ؛ فإذا فاجأه الموت من بعد فقد خلص نعيمه من غمّ وألم ، فلا يجب ما سأل عنه على هذا الوجه . يبيّن ذلك أن

(١) زيادة اقتضاها المقام .

السرور متى زاد على الغمّ لم يعتدّ بالغمّ . وقد عُلم أنه إذا قوى فى ظنه البقاء فى كل حال ، وأن نعيمه الذى هو فيها[1] مستدام ، سُرّ بذلك ، ويقلّ تأثير علمـه بأنه سيموت من بعد ، فيحصل الحـكم للسرور ، ويخرج الغم من أن يكون مؤثّرا لمقارنة السرور له ، وإن كان لو انفرد لأثّر .

وبعد / فلو ثبت أن إنعامه تعالى لا يخلص مما قاله ، لـكان لا يؤثّر فى حسنه وكونه ٧٠ أ
نعمة ؛ لأن اليسير من الغمّ لا يؤثّر فى عظيم المنفعة ، بل متى لم يتمّ النفع إلا به لم يعتدّ به أصلا ، وكل ذلك يُبطل ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا كان إنعامه تعالى لا يخلو من حرّ وبرد وضرر وآلام فيجب ألا يحسن وأن يفارق إحسان الواحد منا إلى غيره الخالى من جميع ما ذكرناه .

قيل له : إن جميع ما ذكرته ممّا يجوز أن يخلو الحىّ المشتهى المتمكّن من شهوته منه ، على ماقدمناه من قبل . وإنما فعله تعالى لضروب من المصالح ، ولنفع الخلق ، وذلك يبطل ما سأل عنه . فأمّا القَدْر الذى يُضرّ منه بالعبد فإنه تعالى سيعوّض عليه إذا كان لا بدّ للعبد من أن يتعرّض له ، وقد أحوجه إليـه فأمّا إذا تعرض للبرد والحرّ مختـاراً لمنفعة أو غيرها فذلك ممّا لا يستحقّ به عوضا .

فإن قيل : ما أنـكرتم أن مافعله تعالى من الإنعام بالاختراع وغيره لا يحسن ؛ لأنه لا ينفك من وجوب الحاجة إليه تعالى، وذلك نقص يلحق المحتاج ، ويوجب قبح ما يُفعل به من الإحسان ، وليس كذلك حال ما فعله الواحـد منـا من الإحسان لغيره ؛ لأنه لأنه لا يوجب كونه محتاجا إليه لا محالة ولو أنه جعله بحيث يجب أن يحتاج إليه ويتذلل له ، لـكان ذلك يؤثّر فى كونه منعما ومحسنا .

قيل له : إن وجوب حاجته إلى الله تعالى لا يؤثر فى كونه منعما كما لا يؤثر فى كونه

(١) كذا فى الأصل ، أى فى الحياة مثلا . والأولى : « فيه » .

نافعا له منفعة ؛ لأنه يؤدّى إلى مضرّة . وإنما صيره ممن يصلح أن ينفعه دائما ، وعرفه أنه المختص بصحة الإنعام عليه ، وذلك مما يُعظم موقع إنعامه ؛ ولا يقبح فى الشاهد أن يصيّر
ب الوالد ولده بالصفة / التى يحتاج معه إلى إنعامه عليـه ، ويتضمن له إدامـة الإنعام عليه ، وذلك يُسقط ما سأل عنـه ، ويُبطل القول بأن ذلك نقص إلا أن يراد بالنقص كونه محتاجا فى الأصل ، وهـــذا إنمـا يثبته نقصا من حيث كان لا يصحّ إلا على المحدث الذى يجوز العـدم عليـه ، ووقوع القبيح منه إن كان قادرا ، ويجعل كون الغنىّ غنيا بخلافه ، من حيث لا يوجب ما ذكرناه ولا يقتضيه ، فأمّا أن يؤثّر ذلك فى كون ما فعل به النعم إحسانا فبعيد .

فإن قال : إن مَن يرجو تفضّل غيره ويكون حاله موقوفا على عطاياه ، فلا بدّ من أن يلحقه الغمّ والنقص ، ولذلك يجد الواحد منا لما يأخذه على جهة الاستحقاق مزية على التفضّل ، وربمـا تحمّل كل مشقة فى الامتناع من تنـاول التفضّل ، ويتحمل الـكُلَف فى تناول المستحق ، وكل ذلك يبيّن أن إنعامه تعالى لا يخلص عما يكدره من الشوائب .

قيل له : إن الغمّ والأنَفَة إنما يلحقان بالتفضّل الواصل إليـه ممن لم يخلقـه ويحيه[1] وينعم عليـه بسائر أحواله ، فأمّا ممن هـذا حاله فلا يجوز أن يلحقه ماذكرناه ، ولذلك لا يأنف أحـدنا من تفضّل من ربّاه وعلّمه ، وموّله ، وأشاد بذكره وعرّضه للرّتب العالية ، بل يتوصّل بكل جهد إلى تحصيل التفضّل من جهته ، وإنما يأنف من تفضّل من تقصر منزلته عنه ، أو يظن أنه يمنّ عليـه بالعطـايا أو ينتقص حاله عنـد الناس بإفضاله عليه ، ويؤدّيه ذلك إلى مضارّ . والقديم تعالى فهو المخترع ، والمُحْيى ، والجـاعل للعبد بالأوصاف التى معها يلتذّ ويتنعمّ ، فـكل ما يصل إليـه لا بدّ من كونه نعمة من قِبَله ، فيجب أن يكون / وجوب حاجته إليه وتعرضه لنعمه مما يؤكد نعمه ، ويوجب عظمها ، ٧١ أ

(١) فى الأصل : « يحيه » .

فإن قيل : إنه تعالى إذا أنعم بما ذكرتموه من الاختراع وغيره ، فلا بدّ من كونه غير منعم عليه[1] ، بل هو أعظم مما فعله من النعم او فعله ؛ لأنه قادر على ما لا نهاية له ، وهـذا يوجب كون نعمته قبيحة ؛ لمقارنة الإساءة لها ، وكونُه غير مستحِق المدح ؛ من حيث أخلّ بالواجبات التى هى أعظم ما فعله من النعم .

قيل له : إن مايقدر عليـه من النعم المبتدأة غير واجب عليـه عندنا ؛ لأنه لو وجب ذلك لأدى إلى وجوب مايستحيل منه إيجاده ، وهذا لايصحّ ، فيجب بطلان ماسأل السائل عنه . فإذا بطل القول بأنه تعـالى قد أخلّ بالواجب ، وجب كونه مستحقا للشكر على مافعله من النعم . ولو ثبت أن ذلك واجب عليه لم يجب أن يكون مسيئا إلى العبد بأن لم يفعله به ؛ لأن ذلك يؤدّى إلى ألّا يقدر على الانفكاك من الإساءة ، وإذا بطل ذلك لم يتغير حال إحسانه إلى العبد الذى اخترعه ، وجعله بالصفة التى ذكرناها .

وإنما ألزمْنا المجـبِرة القول بأنه لانعمة له على العبـد من حيث خلقه ليُضِرَّ به ، ويستدرجه إلى مايؤدّيه إلى دوام العقاب الذى لايستحقّه ، فلذلك قلنا : إنه تعـالى يجب أن يـكون مسيئا إليه وظالما له ، وألّا يعتد بيسير إحسـانه إليـه . وليس كذلك ماذكرنـاه .

يبيّن ذلك أن الواحـد منا لايخرج من أن يكون منعما على غـيره ؛ من حيث لايفعل به مايقـدر عليه من الإنعام الزائد على مافعـله . وكلّ ذلك يبيّن سقوط ماسأل عنه .

فإن قيل : إذا خلقه مشتهيا فلا يخلو من أن ينيله مايلتذّ به على جهة الاضطرار ، وهذا
يوجب نقص حال الملتذّ على حسب ما / يقولونه فى أهـل الجنة ؛ لأنه لايجوز كونهم ٧١ ب
مضطرين إلى أفعالهم وملاذّهم ؛ لمافيه من انتقاص حال الملتذّ ، وذلك يؤثر فى كون اللذّة

(١) كأن فى الكلام بعده سقطا ، والأصل : « إذ حرمه فضلا كثيرا » مثلا .

نعمة أو تمكينه من نيل مايشتهيه ، فلابدّ من أن يلحقه التعب على الحد الذى يفعله الواحد منا فى أكله وتصرفه . وذلك ينقص النعمة ؛ فيجب أن يؤثر ماذكرناه فى كون مافعله نعمة وإحسانا ، ويوجب ألّا يستحق به شكرا ولا مدحا .

قيل له : إنه تعالى إن اضطره إلى نيل ما شهّاه إليه فإنه يكون منعما عليه ، وكذلك إن مكّنه منه ، لأنه لايعتد فى باب الملاذ بتناولها باليد والمضغ وماشاكلها ؛ لأن ذلك عند العقلاء لاينغّص النعمة ولا يؤثر فيها متى كان ما يناله يناله على الحدّ الذى يشتهيه ، ولذلك يكون الواحد منا منعما على الجائع متى مكّنه من الطعام ، ولا تؤثّر حاجته إلى تناوله وأكله فى كون مافعله نعمة ، وإنما تتنغّص على الإنسان اللذة متى لم يصل إليها إلا بكدّ وكُلفه ، فأما أن يؤثر فيه ماقال فبعيد .

وإنما قلنا : إنه تعالى لايجوز أن يوصّل الثواب إليهم على وجه الضرورة ؛ لأن من حق الثواب أن يصل إلى المثاب على أعلى منازل النعم والمنفعة . وكونه متخيّرا فيما يتناوله هو أعلى فى اللذّة من كونه مضطرا . ولا يجب إن قَصُر حاله عن حال غيره من الملاذّ ألّا يكون نعمة . ولذلك جوّزنا أن ينعم تعالى على من ينتدبه[١] فى الجنة على هذا الحدّ من جهة العقل .

فإن قيل . إنه تعالى إذا لم يصحّ أن ينعم عليه بالمأكول وغيره من الملاذّ إلا مع إحواجه إلى التغوط ، ومعالجة الروائح الكريهة ، إلى ماأشبه ذلك ، فيجب كونه مشوبا وخارجا من أن يكون نعمة حسنة .

٧٢ ا قيل له / : إنه كان لايمتنع منه تعالى أن ينيله الملاذّ من دون ماسألت عنه ؛ لأن الحاجة إلى ماذكرته ليست واجبة حتى لاينفك الحىّ منها ، ولذلك نقول فى أهل الجنة :

(١) فى الأصل : « يبتديه » من غير نقط . وكأن المراد : يدعوه إليها من غير أن يكون ذلك ثواب عمل .

إنهم لايتغوطون ، ولايحصل فى جسمهم مايتأذّى برائحته ؛ فإن مايتناولونه يخرج عَرَقا فى جسمهم طيب الرائحة ، فلو صح ماسألت عنه لوجب إذا خلقهم على هذا الحد أن يكون منعما ومحسنا ، وأن يكون إذا أحوجهم إلى ما سألت عنه أن يحسن منه ذلك للعوض بالآلام ، ولا يؤثّر ذلك فى حسن إنعامه تعالى عليه .

هذا وقد علمنا أن العبد قد يخلو من التأذّى بهذه الأمور ، فلا يؤثّر فى كون مافعله الله تعالى به نعمة ، وقد يجوز لو تأذى به أن يقلّ تأذيه بالإضافة إلى عظيم النعم ، فلا يؤثّر فى حُسنه وكونه نِعما . وقد يجوز من الله تعالى أن يجعل شهوته فيما لا يُعقب هذه الأمور بالعادة ؛ نحو سماع الأصوات ، والنظر إلى الصور ، وشم الأرابيح الطيبة ، على مانقوله فى الملائكة عليهم السلام . ونحن نتبين من بعد أن الأكل لايجب أن يُعقب ماقاله ، وإنما يحصل ذلك فى الشاهد بالعادة ، ولذلك اختلفت[١] فيه ، وصار حصول المأكول وغيره فى بعض الحيوان مستحيلا إلى صلاح ، وإلى رائحة طيبة ، فلذلك لم ينقصه فى هذا الموضع .

فإن قال : إنه تعالى إذا شهّى إليه الشىء فيجب كونه مشتهيا لأمثاله ؛ لأن الشهوة لاتختصّ فى التعلق ، وذلك يوجب أن العبد لايخلو فى كل وقت من أن يكون مشتهيا لأمر لايصحّ أن يناله ، وذلك ينغّص النعمة ويوجب قبحها .

قيل له : إنا قد بينا أن كونه غير مدرِك لما يشتهيه لايوجب كونه مضرورا وألِمًا
أو مغتمّا إذا لم يكن فى الحال نائلا لأمثاله ، فكيف به إذا كان نائلا لبعض مايشتهيه على ٧٢ ب
وجه / لايصحّ أن يزيد عليه . وذلك يسقط ماسأل عنه .

فإن قيل : أليس قد ينال مايشتهيه بعد تقدّم استيفاء الطعام ويضر ذلك به ، فيجب

(١) كأن المراد : اختلفت الأحياء أو الحيوانات .

ألاّ يكون تعالى منعما عليه بهذه الشهوة الزائدة ، وبالتمـكين من هذا المشتهَى ، ولا فرق بينهما وبين ماتقدم . وذلك يبطل القول بأنه منعِم على العبد .

قيل له : إن هـذه الشهوة الزائدة لايمتنع أن ينال المشتهَى عند وجودها ولا يتأذّى به . لأن هذا الضرب من التأذّى هو بالعادة ، ولذلك تختلف أحوال العباد فيـه ، فمنهم من تلحقه التُّخَمة بقـدر لا يؤثّر فى غيره هـذا التأثير ، وإذا صح ذلك لم يمتنع ألّا يفعل تعالى ذلك ، فتـكون النعمة خالصة من الشوائب . فأمّا إذا كانت العادة هذه فإنه تعالى يمنع من نيل ذلك المشتهى ، فيـكون كالتـكليف المؤدّى إلى النفع أو لعوض عليـه ، أو يفعل المصلحة على مانبينه من بعد . وكل ذلك يبيّن فساد ماسأل عنه .

فإن قيل : إنـكم شرطتم فى حُسن فعله تعالى اختراع الخلق على الصفة التى ذكرتم أن يـكون خلقه لينفعه ، وأن ينتفى عنه وجـوه القبح ، فبيّنوا كلا الأمرين ليتمّ لـكم ما ذكرتم .

قيل له : إنا قد بينّا أنه تعالى لايفعل القبيح ، وبينا أن مايفعله لابدّ من كونه حسنا ، وإذا ثبت أن خلقه للحىّ لا يحسن إلّا على هـذا الوجه وجب القضاء به ، فلذلك قطعنا على أنه تعـالى قد أراد بخلقه لهم أن ينفعهم ؛ لأنه لو لم يـكن له فى ذلك غرض لـكان فى حكم العبث ، وذلك يمنع من أن يريد اختراع الخلق وإحـداثه فقط . فأمّا وجوه القبح فقد علمنا انتفاءها عنـه ؛ من حيث ثبت أنه تعالى لا يفعل القبائح . ولأن
١٧ أ وجوه / القبح معقولة ؛ وقد علمنا انتفاء جميعها عمّا خلقه . ولا يخلو بعـد ذلك السائل فيما سأل عنه من أحـد وجهين ، إما أن يدّعى ثبوت وجه من وجوه القبح قد علمنا انتفاءه عما خلق ، وسقوط ذلك ظاهر ، أو يدّعى ما الطريق إلى انتفائه عما خلق الاستدلالُ ، فالتوصل إلى نفيه عماية الدلالة المتقدمة على أنه لايفعل القبيح . فأمّا إذا لزم على هـذا الـكلام ماليس من وجوه القبح فوجه إسقاطه أن نبيّن أنه ليس من هذا القبيل أصلا .

وقد مضى فيما أوردناه من الأسولة مايفارق ذلك ، وبينّا القول فيـه ونبهنا على طريق الـكلام فى نظائره . وذلك يغنى عن إيراد كل شبهة فى هذا الباب .

ذكر مايسألون عنه فى هذا الباب

قالوا : إذا كانت اللذة لاتـكون إلّا راحة من مؤلم ، فيجب ألا يحسن منه تعـالى أن يخلق الخلق ، ويحوجهم إلى الاستراحة مما هم عليه ، كما لايحسن إنزال الضرر بالغـير مع فعل مايدفع به عنه .

وهـذا ممّا قد بينّا فساده من قبل ، ودللنـا على أن اللذة لو كانت راحة من مؤلم لم يصحّ من العقلاء تـكلّف تقوية الشهوة ببذل الأموال ، ولا اختلفت أحوال المنافع عندهم ، وبينّا سائر ما يتّصل بهـذا الباب . فإذا صحّ ذلك حسن منه تعالى أن يخلقهم لينفعهم ، ولا يكون بخلقه إياهم مضرّا ، بل يكون مبتدئا المنفعة ، وخالقا لهم لأجلها ، على مافصلناه من قبل ، وصار فعله تعالى من هذا الوجه بمنزلة إنعام الواحد منا على غيره ابتداء فى باب كونه حسنا وإحسانا ، وفارق حاله حال من أنزل بغيره مضرة ودفعها عنه ؛ لأنا قد بينا أن
ما فعله تعالى هو / ابتداء نعمة ومنفعة ، فحمله على ما قلناه أولى . ٧٣ ب

ولو ثبت أنه أخّرتم دفع المضرة لوجب كونه محسِنا بدفع ذلك ، وإن كان مسيئا بإنزال المضرة فى الابتداء فلا يجب أن يكون جملة هذا الفعل قبيحا . وكذلك نقول فيمن أضرّ بغيره ثم رام دفع الضرر عنه إنه محسن فى الثانى ، وإن كان مسيئا فى الأول . ويجب أن ينظر فى حاله ، فإن كان الإحسان أعظم أزال الذمّ المستحق بالأول ، وإن كانت الإساءة أعظم أحبط الذمّ المستحق عليها ما استحقه من المدح .

سؤال

قالوا : إنه تعالى بخلق الشهوة قد صيرّ العبد محتاجا إلى نيل المشتهَى ، وهذا فى حكم

الضرر ، فإذا لم يصحّ منه تعالى أن ينفعه إلا بهذه المقدمة فيجب ألا يحسن منه اختراعه أصلا ؛ من حيث لا يتمّ إلّا بإزال الضرر به .

وهذا قد بيّنا فساده من قبل ، ودللنا على أن مجرّد الشهوة لا تكون مضرّة ، دون أن يخلو من المشتهى على بعض الوجوه . وذلك يبطل ما سأل عنه ، ويبيّن فساده أن العاقل إذا استحسن أن يقوّى شهوته بإنفاق الأموال لتزداد ملاذّه ، فما الذى يمنع من حسن خَلْقه تعالى الشهوة ، وتمكينه من المشتهى .

وبعد ، فلو لم تحسن الشهوة لم يحسن الإنعام أصلا ، لأنها الأصل فى النعم ؛ من حيث لا يتم الالتذاذ إلا معها ؛ كما أن الحياة أصل فيها ؛ من حيث لا يصح الإدراك إلا معها . وكل قول يؤدّى إلى بطلان صحّة الإنعام أو حسنه يجب فساده .

سؤال

فإن قيل : إذا كانت الشهوة تتعلّق بالقبيح والحَسَن جميعا ، ويستحيل فيها
٧٤ ا الاختصاص فى / باب التعلق فيجب ألّا يصحّ منه أن يُنعم عليه على وجه [لا(١)] يخلص
النعيم من وجه القبح ؛ لأن تعلّق الشهوة بالقبيح يوجب قبحها .

قيل له : إن تعلق الشىء بالقبيح لا يقتضى قبحه ، كما أن تعلقه بالحَسَن لا يقتضى حُسْنه . ولذلك حَسُن العلم بالقبيح والظنّ له على بعض الوجوه ، وإن تعلقا بالقبيح ، فلذلك حسن العلم بالقبيح والظن له . ويقبح إرادة الحَسَن ممن لا يُطيقه ، وإن تعلّق بالحَسَن . فإذا صحّ ما قلناه ، وجب أن يعتبر فى قبح ما يتعلّق بالقبيح والحسن أو حسنه سوى ما قاله السائل . هــذا لو ثبت فى كل الشهوات أنها تتعلّق بالأمرين ، فأمّا وفيها ما لا يتعلّق إلا بالحَسَن إذا كان متعلقا بأفعاله تعالى : من الألوان والطعوم والأراييح فالذى أورده باطل . وإنما يصحّ ما قاله فيما يتعلّق بالمسموع ، أو اللذة الحادثة فى الجسم ،

(١) زيادة اقتضاها المقام .

أو نيل المأكول ؛ لأن ذلك قد يقع من العباد على وجه يقبح . فلو أنه تعالى خلق خَلْقا ، وجعل شهوته فى الأمور الحسّية فقط ، لوجب كونه منعِما ، ولزال الطعن بما ذكره .

فإن قال : إنما قدحت بمــا أوردته فى خلقه تعالى الخلق على الصفة التى نجــدهم عليها فى الشهوات . فتقديركم لما قدرتموه لا يؤثّر فى كلامى .

قيل له : إنا بينا بمــا قلناه أن الشهوة لا يجب أن تكون قبيحة على كل حال على ما قدرته ، فإن ما أوردته إذا سُلّم لم يوجب قبح الاختراع على كل حال ، وإنمــا يوجب قبحها على حال دون حال . فأمّا إذا قصدت بالسؤال الطعن فيما وجدنا عليــه أحوال الخلق من كونهم مشتهين القبيح ، فالذى يبطل ذلك أن تعلّق الشهوة بالقبيح لا يوجب قبحها ؛ كما لا يجب قبح العلم بالقبيح والظنّ له والخبر عنه .

/فإن قيل : حمل الشهوة على الإرادة أولى لمشاركتها فى كونها داعية إلى نيل المشتهى ، ٧٤ ب
فكما تقبح الإرادة إذا تعلقت بالقبيح فكذلك الشهوة .

قيل له : إن الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح ، وإنمــا يُفعل للداعى الذى له يُفعل المراد ، لا أنها داعية فى الحقيقة ؛ لأن من حق الداعى إلى الفعل أن يتقــدّمه ، والإرادة يقارن(١) إذا كانت اختيــارا وإيثارا . وقد شرحنا ذلك من قبل ، فلا يصحّ أن تحمل الشهوة على الإرادة . فهذه العلّة مع أنها مفقودة فى الأصل موجودة فى الفرع . هذا وهى غير موجودة فى الفرع على كلّ حال ؛ لأن الشهوة متى خَلَت من أن يعلم المشتهى حالها وحال متعلّقها لم تكن داعيــة ، فالداعى إذاً هو كون المشتهى عالمــا بأنه مشته للشىء ، وأنه يلتذّ به إذا تناوله ، أو كونه ظــانّا ، دون نفس الشهوة ، وفى ذلك إبطــال ما سأل عنــه .

(١) فى الأصل : « يقارن » من غير نقط أى تمارق . والظاهر ما أثبتنا

فإن قال : إذا قلتم إنه تعالى لو خلق فى العاقل شهوة القبيح ، ولم يكلّفه الامتناع منه لـكان مغريا بفعله ، والقبيح منه ذلك ، فقد أوجبتم بذلك كونها داعية إلى القبيح ، وهذا ينقض ما ذكرتموه الآن .

قيل له : إنا جعلناها سببا لـكونه مغرًى بالقبيح ؛ لأنه إذا كان عاقلا ، وعلم من نفسه كونها مشتهية ، دعاه ذلك إلى نيل المشتهَى ، فإذا لم يَخْش من نيـله العقاب والذمّ كان إلى فعله أقرب . وهذا موافق لما قلناه الآن .

فإن قال : إنه وإن وافقه ، وزال لما بيّنتموه النقضُ عن كلامكم ، فإن ماحكيته
١٧٥ يبطل قولـكم من وجه آخر ؛ لأن الشهوة إذا / كانت سببـا للإغراء بالقبيح فيجب كونها قبيحة ، كما أن الإرادة لمّا صح بها الأمر بالقبيح كانت قبيحة .

قيل له : إنه إنما يـكون إغراء بالقبيح على وجه دون وجه ، فمتى مُـكّن المشتهى من نيـل الحسن ، وأغنى بذلك عن القبيح ، خرجت من أن تـكون إغراء ، كما يخرج بالتـكليف من هذه الصفة ، فيجب أن تـكون حَسَنة إذا خلقها الله تعالى مع التمـكين من المشتهى الحسن ، أو مع التـكليف . وفى ذلك إبطال سؤاله . فأما لو أوجدها تعالى فى عاقل مع فقد هذين الأمرين كان يجب كونها قبيحة ، لأنها إما أن تـكون إغراء بالقبيح ، وإما أن تـكون عبثا ، على ما نبيّنه من بعد . ولا تقبح فى هـذه الحال من حيث تعلقت بالقبيح ، لأنه كان يجب قبحها وإن حصل معها الوجهان اللذان قدمناها .

وكان شيخنا (١) أبو إسحاق رحمه الله يعتلّ فى هذا الباب بأن الشهوة لا أصل لهـا فى الشاهد يعتبر به حالها فى حسن أو قبح ؛ كسائر الأجناس . فإذا صح ذلك وثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح ، وثبت أنه خلقها مع تعلقها بالقبيح والحسَن ، فيجب أن يعلم بذلك أن تعلقّها بالقبيح ليس بوجه لقبحها ، وإلاّ لم يـكن ليخلقها أصلا .

(١) هو إبراهيم بن سيار النظام من رءوس المعتزلة مات فيما بين سنتى ٢٢١ ، ٢٣١ هـ . وهو شيخه فى المذهب فإنه لم يلقه .

وبعد ؛ فإذا صحّ بما بيّنته فى باب التكليف أن التكليف لا يتمّ إلا بشهوة القبيح ، ونفور الطبع عن الواجب ، وثبت حسنه ، فيجب القضاء بحسنهما جميعا على كل حال ، ما لم يحصل فيهما وجه من وجوه القبح .

وقد وقف شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن أكمل عقله ، وشَهَّى إليـه القبيح ، ولم يعرّضه للثواب ما الذى يـكون ضررا ؟ آلشهوة أم المعرفة ، وذلك ممـا نبينه بعد إن شاء الله .

سؤال / ٧٥ ب

فإن قيل : إذا كان مع خلقه تعالى الحىّ المشتهِىَ يصحّ وصول المضارّ إليـه ؛ كما يصحّ انتفاعه ، فلم صار بأن يـكون خَلْقه له نفعا أولى من أن يـكون ضررا . أوليس لا يصحّ أن يُظلم وينزل به المضارّ إلاّ لأنه قد خُلق حيّا ، وخلق فيه نفور الطبع . فيجب ألا يكون ذلك حكمة ممّن فعله .

قيل له : إن خلقه تعالى الشهوة مع التمـكّن من المشتهَى يجب كونه حَسَنا ؛ من حيث أن إحسانا ونعمة ، وإن(١) تمـكّن الغير من ظلمه عند ذلك . ويفارق ذلك مايقوله : من أن الالتـذاذ بالخبيص المسموم لا يوجب كونه نفعا ، ولا يخرج من كونه ضررا . وذلك لأن الضرر الذى يقع عقب تناوله كالموجَب بالعادة ؛ لأنه تعالى وإن ابتـدأه فقد أجرى العادة بذلك على وجه لا يجوز أن ينقضها ؛ وماأدّى إلى الضرر العظيم يقبح ، وإن اختصّ بلذة يسير . وليس كذلك ما قد يحصل من الضرر بظلم الواحـد منـا غيره ؛ لأنه ليس بموجب عن خلقه إيّاه حيّا ، ولا هو واجب بالعادة ، فلا يجب أن يقاس على ما قدمناه . فبطل طعنهم على حُسْن الاختراع بهذا الـكلام .

(١) سقط هذا الحرف فى الأصل .

سؤال

فإن قال : إذا كان خَلْقه تعالى الحىّ لينفعه بالتفضّل لايتمّ إلا مع تكليف وأمراض يُنزلها به وبغيره ، وكانا قبيحين ؛ لما فيهما من الضرر الذى قد فُعل لمن لا يختاره بل يكرهه ، فيجب كون الاختراع قبيحا .

قيل له : إنا سنبين من بعد حسن التكليف ، ووجه الحكمة فيه ، وكذلك حسن الآلام والأمراض بالتعويض ووجه الصلاح فيه . وفى ذلك إبطال ماظننته ؛ لأنك بنيت السؤال على أنهما ، إذا قبحا وجب قبح ما لاينفك/منهما ، فإذا بينا حسنهما فقد سقط كلامه .

وبعد ، فإنا نجوّز تعرّى الاختراع من التكاليف والأمراض ؛ لأنه تعالى لو خلق الخلق مشتهيا ممكّنا من الملاذّ ، ولم يجعله بصفة المكلف لصحّ وإن لم يكلّفه أصلا ، ولصحّ ألا يؤلمه ويُمرضه ، ويمنع غيره أيضا من الظلم ويشغله عنه . وفى ذلك سقوط ماسأل عنه .

ونحن نبيّن من بعد أن التكليف غير واجب ، وأنه كان لايمتنع منه تعالى أن يخترع الحى المشتهِى وإن لم يكلّفه أصلا .

سؤال

فإن قيل : إذا كان تعالى إنما يخترع الخَلْق فى الابتداء بجُوده ورحمته ، وحكمته ونظره لمن خَلَقه ، وكانت هذه الأوصاف حاصلة فيما لم يَزَلْ ، فيجب كونه خالقا لم يزَلْ ، وإن حصل حكيما بعد مالم يكن كذلك لزم أن يكون حكيما لعلّة ، وتلك العلة إذا كانت محدثة وإنما يفعلها لحكمته اقتضت علّة أخرى ، وفى ذلك إثبات مالا نهاية له . ومتى قلتم : إنه فعل الفعل لا لحكمته وجوده لزمكم أحد أمرين : إما أن يكون فاعلا له لعلة موجِبة ، وذلك يؤدّى إلى إثبات مالا نهاية له من العلل ، أو أن تقولوا : إنه يفعل لطبعه كما يقوله الثَنَوِيَّة فى النُور والظلمة ، أو يلزمكم القول بأنه عابث بفعله ؛

لأن العبث لايفيد إلّا كونه واقعا لالغرض ولا لعلّة . فإذا أدّى القولُ بإثبات الصانع أو إثبات الاختراع إلى ماقدمناه فيجب القضاء بفساده .

قيل له : إنا قد بيّنا من قبل أنه لابدّ من إثبات محدِث للحوادث ، ولا بدّ من كونه قديما ، وبيّنا أنه لا يصحّ كونه فاعلا لعلّة موجِبة ؛ لما فيه من وجوه الفساد التى
ذكرناها / فى الفصل المتقدم . وذلك أيضا يبطل مايقوله بعض الجهّال من أن العالَم ٧٦ ب
فعل لفاعل ، فهو قديم ؛ لأن فاعله علّة فى وجوده ؛ من حيث كان لا بُدّ للجوّاد من الجود ؛ لأن ذلك يحيل معنى الفعل ، وحقيقة الفاعل ، ويوجِب ألّا يكون ماجعله فاعلا وعلة بأن يكون كذلك أولى من الفعل أن يكون علّة له . وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة فى هذه الصفة توجِب الاتفاق فى الذات ، حتى لا يصحّ فى أحد القديمين أن يختصّ بصفة لذاته إلّا ويجب أن يشاركه الآخَر فيها ؛ فإذا صحّ ذلك بطل ما قالوه .

وبمثله يبطل القول بأن الفاعل يَفعل لطبعه ؛ لأن ذلك ينقض كون الفاعل فاعلا . وقد بيّنا فساد ذلك أيضا فى باب التولّد ، ودللنا على أن الطبع لاحقيقة له ، وأنه بمنزلة الكسب التى يتعلق بها أصحاب المخلوق . وقد بيّنا من قبل أنه تعالى لايجب كونه عابثا باختراع الأحياء على الصفات التى قدمنا ذكرها ؛ لأن العابث هو من لاغرض له فيما يفعله ، فأمّا إذا فعل الفعل لغرض يقتضى حسنه فيجب خروجه من كونه عبثا ، وبيّنا أنه تعالى يخلق الحىّ المشتهِى لينفعه بالوجوه التى يصح أن ينتفع عليها ، ومن ليس بحىّ يخلقه لينفع به على الوجه الذى يمكن فيه ، وذلك يخرج خَلْقه لهما من كونه عبثا .

ولسنا نقول : إنه تعالى يخترع الخَلْق لجوده ؛ لأن الجواد إنما يوصف بذلك لفعله الجود ، ولا يصح أن نقول : فعلَ الجود لأنه فعل الجود ، لما فى ذلك من تعليل الشىء بنفسه ، على ماقلناه : من أنه لايجوز أن يجعل وجود السواد علة فى كونه أسود . ولا نقول أيضا :

٧٧ ا إنه يفعل / الفعل لرحمته ؛ لأن الرحمة هي النعمة ، والراحم يوصف بذلك لأنه يفعل
النعمة ، ولا يجوز أن يقال : فعل النعمة لأنه فعل النعمة ، لما فيه من الفساد . وكذلك
فلا نقول : إنه سبحانه يخلق الخلق لحكمته إذا أريد بكونه حكيما أنه فعل الحكمة ؛ لأنه
يؤدي إلى تعليل الشيء بنفسه . فأمّا إن أريد بذلك أنه عالم فلا يمتنع من أنه تعالى يفعل
الفعل المحكم لكونه عالما ، ولا يمتنع أن يقال : إنه يحسن منه الحسن لكونه عالما
بصفته ، لأنه لو لم يكن كذلك كان لا يحسن إذا كان وجه حسنه يتعلّق بكونه عالما به على
بعض الوجوه . كما لا يمتنع من القول بأنه لا يفعل القبائح لكونه عالما غنيا .

فأمّا نظره لخلقه فالمراد بذلك إنعامه عليهم ، وتعريضه لهم للمنافع ، وذلك لا يجوز
أن يجعل علّة في كونه فاعلا ، لما قدمناه . وقد يوصف الفاعل بأنه ناظر لغيره ، ويُعنى
بذلك أنه عالم بأن ما فعله نظر له ، فعلى هذا الوجه لا يمتنع وصفه تعالى بأنه ناظر لخلقه
بفعل الشهوة والحياة ، وأمّا بخلقهم فيبعد أن يقال ذلك ؛ لأن الذي يكون ناظرا للخلق
يجب كونه غير إلههم . وهذه الجملة تُسقط ما سأل عنه .

وأمّا الكلام في أنه تعالى إذا فعل الفعل لحُسْنه فلا يجب أن يكون فاعلا له من قبل ،
ولا فاعلا لما لا نهاية له . فقد قدمنا فيه ما يغني ، فلذلك لم نعده الآن .

سؤال

فإن قيل : لو فعل تعالى الحكمة باختراع الأنام لم يخل من أن يصير حكيما بذلك ،
فلو كان حكيما من قبل لم يصح كونه حكيما بخلقهم ، وما لا يكون فاعله حكيما به
٧٧ ب لا يكون حسنا ، وما لا يكون / حسنا من فعل العالم يجب كونه قبيحا ، وذلك ينقض
كون فاعله حكيما ؛ وإن كان حكيما عند فعله له فيجب أن يكون سفيها من قبل ، لأن
كل حي ليس بحكيم يجب كونه سفيها ، وكل ذلك يوجب فساد قولكم في هذا الباب .

قيل له : إن القديم تعالى فيما لم يزل يوصف بأنه حكيم عالم ، ونحيل كونه سفيها ، لا
لأن ذلك يضاد كونه حكيما ؛ لأن السفيه إنما يكون سفيها بفعل بعض القبائح في تعارف
المتكلمين ، وإن كان في اللغة يفيد كونه خفيفا . فلذلك أحلنا كونه تعالى سفيها ،
لا لأنه يضاد كونه حكيما ، وذلك يبطل قولهم إنه إن لم يكن حكيما فيجب كونه
سفيها ، لأنا قد أثبتناه حكيما وبينا استحالة السفه عليه ، وكونه عالما لا يمنع من كونه
حكيما بمعنى فعل الحكمة ، لأن إحدى الصفتين تفيد خلاف ما تفيده الأخرى ، وإذا
صح ذلك لم يمنع ثبوت أحدهما من تقدم الأخرى ، فلذلك أثبتناه حكيما على أحد
الوجهين عند فعل الحكمة والحسن ، ولا يوجب ذلك كونه سفيها من قبل لما بيناه في
حقيقة السفه ، وإن كان حكيما لم يزل بمعنى كونه عالما .

سؤال

فإن قيل : خبّرونا عن اختراعه تعالى للخلق أتقولون : إنه فضل وتفضّل وصلاح ،
أم لا ؟ فإن أثبتم ذلك لزمكم أن يكون تعالى بفعله ذلك فاضلا وصالحا ، فإن جاز أن
يفضل ويصلح بما يخلقه جاز أن يشرف به ويعزّ به كالواحد منا ، وإلّا فإن جاز أن
يفعل ما ذكرناه ولا يكون به صالحا فاضلا ، ويفارق حاله حالنا ليجوزنّ ما قالته
المجبرة / من أنه يخلق الخلق لا لمعنى ولا يكون عابثا ، ويفارق حاله حالنا . ٧٨ ا

قيل له : إنه تعالى لابدّ من أن يكون متفضّلا منعما محسنا بما يخلقه ، ويكون فعله
إحسانا ونعمة وفضلا وصلاحا ، ولا يمتنع كون فعله شرفا لغيره ؛ كما يكون فضلا على
غيره ويكون عزّا لغيره ، ولا يجب أن يوصف بأنه فاضل ؛ لأن الفاضل لا يوصف بذلك
اشتقاقا من فعل الفضل ؛ لأنه لو فعل الفضل ثم أحبطه لم يوصف بذلك ، والإحباط
لا يزيل الأسماء المشتقة ، وإنما يوصف بذلك لاختصاصه بمزيّة يقتضيها فعله ، وذلك
لا يتأتّى فيه تعالى ، فلذلك لا يوصف مَن فعله الفضل فاضلا كالواحد منّا .

فهذا هو الذى قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى أوّل الأبواب (١) . وقال فى موضع
آخر ما يدلّ على أن هـذه الصفة تفيد كون الفاضل مستحقا المدح فقط ، وأنه إنمـا
لا يجرى على القديم لإيهام أو سمـع ، وعلى الوجهين جميعا لا يجب مِن حيث فَعَل
الفضل أن يسمَّى فاضلا . فأمّا وصف الصالح بأنه صالح فإنما يفيد كونه على صفة ، ولا يفيد
أنه فَعَل الصلاح ، ولذلك قد يوصف الجماد بأنه صالح ، كما يوصف الحىّ ، ويوصف
بذلك بعض الإنسان ، كما يوصف به جملته ، ولذلك لو أحبط صلاحه لم يوصف بأنه
صالح . وإنما يوصف الإنسان بأنه صالح فى الدين متى استقامت طريقته فيه ، واستحقّ
المدح والتعظيم ، وكل ذلك يوجب أنه تعالى لا يجب وصفه بأنه صالح من فعل الصلاح ،
وإنما يجب أن يوصف بأنه مصلح لغيره بأن / فَعَل الصلاح به ، كما يوصف بأنه مُفضل ٧٨ ب
على غيره ومتفضّل عليه مِن فعل التفضّل .

فأمّا الشريف فإنما وصف بذلك فى الأصل من علوّ المكان وارتفاعه ، وتُوسّع
بذلك فى علوّ المرتبة بالنَّسَب وغيره ، ولم يجر ذلك عليه اشتقاقا من فعل الشرف ؛ لأنه
لو فعل ارتفاع غـيره لم يوصف بهذه الصفة ، فلذلك لم يجب وصفه تعالى بأنه شريف ،
وإن فعل الشرف الذى يشرف به غيره .

فأمّا العزيز فإنما يوصف بذلك ؛ لأنه لا يلحقه ذلّة من منع ما يريده ولا قهر ،
والقديم تعالى فيما لم يَزَلْ قادر لنفسه ، فلا يجوز أن يُمنع من مراده ، ولا أن يلحقه
اهتضام ، فلم يجب كونه عزيزا بالفعل ، وإن كان فعله قد يعزّ به غـيره ؛ ولا يجب إذا
لم يوصف بأنه فاضل وصالح أن يوصف بأنه منتقص وفاسد ، لأن هاتين الصفتين تفيدان
مالا يصحّ عليه من الأحوال ؛ وذلك يُسقط جملة ماسأل عنه .

(١) اسم كتاب لأبى هاشم الجبائى ، وهو كبير وصغير ؛ كما فى ابن النديم ٢٤٧ .

سؤال

فإن قيل : إنه تعالى لو كان حكيما متفضّلا بما خلقه فى الابتـداء ، وهو قادر على
مالا نهاية له من حسن ما خلق ، وجب أن يكون بما لم يفعله مما يقدر عليه بخيلا ضَنِينا
مقصّرا محابياً لمن خلقه ، وهـذا يوجب ألّا ينفكّ من صفات النقص ، فإذا
لم يصحّ التخلّص من ذلك إلّا مع القول بأنه تعالى لا يخلق الخلق أصـلا وجب
القول بفساده .

قيل له : إنه تعالى متفضّـل بما خلق ، جَوّاد به ، ولا يجب إذا كان قادرا على
مالا يتناهى به أن يكون بخيلا ، لأن البخل هو منع الواجب / ، ولذلك يذمّ بالبخل ، ٧٩ ا
وهو تعالى مِمّن لا يجب عليه فى الابتداء فعل شىء ، وإنما يلزمه ذلك بعد التكليف من
حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه ، ولا يجب كونه ضنينا ؛ لأن الضنين هو المستمسك
بالشىء لمنفعة أو ما يجرى مجراها ، والقديم تعـالى يستحيـل ذلك عليـه . ولا يجب
وصفه بأنه مقصّر ، لأن ذلك يقتضى الذمّ من حيث يقتضى ترك الواجب . ولا يوصف
بأنه محاب ؛ لأن المحاباة تفيد عطية يبتغى بها المكافأة ، وذلك لا يصحّ عليه تعالى .
وهذه الجملة تبطل ماسأل عنه .

فصـــل

فى الوجه الذى له يحسن منه إرادة الخلق

قد بينّا أن إرادته لاختراع الخلق إنما حسُنت ؛ لأنهـا إرادة لخلقهم لينفعهم ، أو
إرادة لخلق ما ينفع به ، أو إرادة لخلق الشىء للأمرين جميعا . وبينّا أن فعله لمـا خلقه
لينفعه قد يكون على وجوه ، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضّلا ، والثانى أن يريد تعريضه

لنفعة مستحَقة على وجه التعظيم بالتكليف ، والثالث أن يريد تعريضهم لنفعة مستحقة على طريقة الأعواض ، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم ؛ لأنها إرادة لخلقهم على هـذه الوجوه التي ذكرناها . وكل إرادة تؤثّر فى المراد ، ويصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها ، فيجب أن تكون حَسَنة ، وما اقتضى كون الفعل حكمة يوجب كون إرادة الحكمة حسنة ، إذا تعرّت من وجوه القبح . وقد بينا أن وجوه القبح معقولة ،
ب فإذا ثبت انتفاؤها / أجمعَ عنها فيجب كونها حسنة .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنه تعالى لو أراد المباحات لكانت الإرادة قبيحة ، وإن كان مرادها حسنا ، وكذلك لو أراد أفعاله المبتدأة قبل وجودها لكانت إرادتها قبيحة ، وإن كانت الأفعال حسنة ، وقلتم لو أراد سبحانه الإيمان من عاجز وسائر من لا يطيقه كانت الإرادة قبيحة وإن كان مرادها حسنا . وقلتم : لو حصل فى إرادة المحسّنات منا مفسدة كانت قبيحة واو كان مرادها حسنا وقد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله فى إرادة الواحد منا عقاب نفسه : إن الأقرب فيها أن تكون قبيحة وإن كان مرادها حسنا ، وحكاه عن أبى على رحمه الله ، وقوّى هذا القول فيه ، وإن توقف فيه فى بعض المواضع . وكل ذلك يبطل القول بأن حسن المراد يقتضى حسن إرادته .

قيل له : إن شرطنا فى الكلام يُبطل هذا السؤال ؛ لأن سائر ماسألت عنه يقتضى حسن إرادته متى لم يثبت فيه وجه من وجوه القبح ، وما سألت عنه يقتضى ثبوت وجه من وجوه القبح فى الإرادة ، فلذلك قبحت . وقد قلنا : إنها تحسن إذا تعلّقت بحسن متى انتفى وجوه القبح عنها . وقلنا أيضا : إنها تحسن متى أثّرت فى المراد ، وسائر ماسألت عنه لا يؤثّر فى المراد الحسن ، وكلا الوجهين يزيل لزوم السؤال ونحن نبين القول فيه .

أمّا إرادة المباح من فعلنا فإنما قبح منه تعالى فى دار التكليف ؛ لأنها عبث ؛ من

حيث لا يتغير حاله بها أو لأجلها ، ولا مدخل له فى التكليف ، فهو إذاً بمنزلة فعل البهائم الذى لا يحسن / منه تعالى أن يريده ، لأنه عبث لا فائدة فيه ويفارق ذلك ٨٠ أ
ما نقوله من حسن إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم ؛ لأن هذه الإرادة توجب تغير حال هـذا المراد فيما يحصل عبده من لذة وسرور ، وليس كذلك حال المباح فى دار الدنيا . فقد ثبت أن هـذه الإرادة إنما قبحت مع كونها متعلقة بالحَسَن لما ذكرناه . وليس كذلك حال إرادته تعالى خلق الخلق لينفعهم ؛ لأن هذه الإرادة عارية من وجه القبيح فيجب القضاء بحسنها .

فأمّا إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدمت فإنما تقبح ؛ لأنه لا فائدة فيها ؛ من حيث يجب عند فعله أن يريده ، فوجود المتقدمة كعدمها ، وليس كذلك حال العزم منا ؛ لأن الواحد منّا متى أراد فعل المستقبل الذى ينتفع به تعجّل بإرادته له متقدّما السرور ، ومتى كان فعله شاقا وطّن نفسه على فعله بالإرادة ، فكان إلى فعله أقرب ، فلذلك حسن منا تقديم الإرادة . وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه ، فيجب أن يقبح منه العزم على الأفعال .

وأما إرادته لما لا يطاق فإنما قبح ؛ لأن تكليف مالا يطاق ، والإرادة له لامعنى فيها ، فتقبح ، على مادللنا عليه من قبل .

وأما إرادة أحدنا العقاب لنفسه فإنما تقبح ؛ لأنها إرادة منه لنزول مضرّة به ، لا تؤدّى إلى منفعة ، فكما يحسن منه الامتناع من هـذا الضرر إذا فعله به غيره ، وإن كان حسنا ، فيجب أن يقبح منا أن نريده وإن كان مَلْجأ إلى ألّا يريده ولا نفع / ٨٠ ب
له على كلّ حال .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه أن يكرهه وإن كان حسنا ؛ كما يحسن منه الامتناع منه .

قيل له : إن كراهة الحسن تقبح ؛ لأنها كراهة له ؛ كما أن إرادة القبيح تقبح ، لأنها إرادة له فلا يجوز القول بحسنها ؛ من حيث حسن منه الامتناع من العقاب ، فأما الإرادة وإن تعلقت بحسن فلا تقبح ، وهذا كقولنا : إن الكذب يقبح على كل حال ، وإن كان الصدق قد يقبح وقد يحسن .

فإن قيل : إنكم متى قلتم : يحسن منه تعالى أن يريد إحداث الخلق لينفعهم بالتكليف ، والتعويض ، فلا بدّ من القول بأن إرادته للأعواض والثواب تتقدّم ، وهذا ينقض قولكم : إن العزم يقبح منه تعالى .

قيل له : إنه يصح أن يُعرّض بالتكليف للثواب ، وإن لم يُرده متى أراد من المكلف فعل مايتوصّل به إلى ذلك .

وعلى هذا الوجه يكون الواحد منا معرّضا لغيره للمرتبة العالية ، بأن يريد منه فعل مايوصّله إليها ، وكذلك القول فى الآلام : أنه يحسن منه تعالى فعلها متى أراد أن يفعلها، على وجه التعويض واللطف ، فيكون مريدا لإحداثها على هذا الوجه ، وإن لم يرد نفس العوض فى تلك الحال ، فقد بطل ماظننت أنه يؤثّر فيما قدمناه من أن العوض يقبح من الله تعالى .

على أنه لو ثبت أن التكليف والآلام لا يحسنان إلّا لما ذكرته من الإرادة لهذا المعنى ، وخرجت به من أن يكون عبثا ، فكان يبطل القدح بما ذكرته فى كلامنا .

وما قدّمناه يُبطل قول من قال : إذا كانت إرادته/ تعالى لاختراع الحى والجمادات ٨١ أ
لا تنفع الغير ، ولا ينتفع ، ولا تحصل به مضرّة ، فيجب كونه عبثا ، كما لو خلق الجماد فى الابتداء لقبح ؛ من حيث كان عبثا ؛ لأنا قد بينا أن فيها وجها من وجوه الحسن ، وإذا كان هذا حالها لم يجب أن يقبح ، وليس كذلك الجماد ، لأنه لا يقع فى

الابتداء إلّا عبثا لا فائدة فيه ، فلذلك قَبُح .

فإن قيل : خبّرونا عن قولكم : إنه تعالى يحسن منه إرادة اختراع الحىّ لينفعه تفضّلا ، أتقولون : إن الإرادة تتناول إحداثه ، أو تتناول إحداث مايقع منه من الأكل والشرب وغيرهما من المباحات ، فإن قلتم : تتناول إحداثه فقط ، فلم صارت بأن تكون إرادة لأن ينتفع أولى من أن تكون إرادة لأن يستضرّ به [1] . فإن قلتم : إنها تكون إرادة لما يقع منه من المباح نقضتم ما قدمتم : من أن إرادته تعالى للمباح تقبح ؛ لأنها عبث . وهبكم يصحّ لكم القول بأنه سبحانه يخلق الخلق لكى ينفعه المنافع المستحقة ، بأن يريد فعل ما يوصّل إلى ذلك الغير من عبادة وألم وغيرهما ، كيف يمكنكم القول بأنه يريد أن يخلقهم لينفعهم تفضّلا ، ولا تمكن الإشارة إلى ذلك بكون الإرادة له حسنة .

قيل له : إن الغرض بقولنا : إنه يخلق الحى لينفعه ، تفضّلا أنه يريد إحداثه ، وإحداث مامعه ينتفع ، مع تخليته بينه وبين الانتفاع ، وكونه غير مانع منه ؛ لأنه قد كان يصحّ أن يمنعه منه ؛ كما يصح أن يمكّنه منه ، فصار هذان الوجهان يقتضيان فيه
٨١ ب أن يكون من القبيل الذى يصحّ وقوعه على وجهين ، وإنما يحصل على / أحدهما بالإرادة،
وإن كانت إنما تتناول إحداث المنتفع دون إحداث أفعاله المباحة . وليس كذلك حال إرادته لخلق المكلّف أو جعله بالصفة التى تقتضى تكليفه ؛ لأن هذه الإرادة تتناول فعل الذى كلفه إياها .

وكذلك القول فى الآلام : أن الإرادة تتناولها دون الحىّ ، فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذا الباب .

ومتى سأل عن خلق الحىّ المنتفع به فقال : إذا قلتم : إنه خلقه لينفعه به ، فالإرادة

(١) أى يلحقه ضرر . ولم أقف على هذه الصيغة فى اللغة .

تتناوله أو تتناول انتفاع الغير به ؟ فإن تناولته لم يصر بها وجه دون وجه [و][1] إن تناولت الانتفاع به وجب تعلقها بالمباح ؛ لأن ما بيّناه قد أسقط التعلّق بذلك .

ولو ثبت أنه لا يصحّ أن يخلق الحى والجماد لينفعه وينفع به تفضّلا إلا بإرادة المباح لحسنت ، كما تحسن إرادة المباح من أهل الجنة إذا حصل فيها معنى ، وإنما منعنا من ذلك لصحة القول بأنه يخلقه لينفعه وينفع به من دون هذه الإرادة .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن عقابه العصاة بمنزلة المباح منا فى أنه لا صفة له زائدة على حسنه ، وقد حسن منه تعالى أن يريده ، فهلاّ حسن منه إرادة سائر المباحات .

قيل له : إنا لا ننكر أن يريد سائر أفعاله ، حصل لها صفة زائدة على حسنه أم لم يحصل ؛ لأن من حق العالم بما يفعله أن يكون مريدا له إذا لم يكن فعله إرادة ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وليس كذلك حال المباح من فعل غيره ؛ لأنه لا معنى لإرادته له على
ما بيّناه ؛ لأنه إنما يريد فعل غيره على وجوه : إما على أنه مكلّف له ذلك الفعل / لينفعه 82 أ
بما يؤدّى إليه فعله من الثواب ، وإمّا أن تحسن إراداته الفعل منه « لأنها لطف » وهذا يحتاج إلى أن يثبت كونه لطفا بدلالة سمعية ، وإما لأن إرادته تقتضى زيادة سرور المثاب ، على ما نقوله فى إرادته من أهل الجنة أكلهم وشربهم . والمباح الواقع منا لا وجه فى إرادته تعالى له ، فلذلك حكمنا بأنها تقبح ، وأنه تعالى لا يفعلها على وجه . وقد بيّنا أن الإرادة تابعة للمراد إذا كان من فعل المريد ، وأن ما دعا إليه يدعو إلى الإرادة ، وما صرف عنه صرف عن الإرادة ، وأنهما بمنزلة الشىء الواحد فى هذا الباب ، فلا يجب أن نطلب للإرادة وجها تحسن له سوى تعلقها بالمراد الحسن مع انتفاء وجوه القبح عنها .

فأما إرادته تعالى لفعل الغير فلابدّ من أن يختص بوجه يحسن له ، منفصل مما له يحسن المراد ؛ لأن ما دعا الغير إلى فعله لا يدعوه تعالى إلى إرادته ، وذلك الوجه هو كونه

(١) زيادة اقتضاها المقام .

تكليفا ، أو مصحّحة لكون الأمر والإيجاب أمرا وإيجابا ، أو كونها لطفا للمكلف ، أو مقتضية لمزيد سرور فى المثاب ، وقد بينا أنه لا يجب من حيث قلنا إنه يحسن منه تعالى إرادة الأكل والشرب من أهل الجنة أن يحسن منه أن يريد من أهل النار ما يقتضيه قوله : « اخسئوا[1] فيها ولا تكلمون » ؛ لأنه لا معنى لهذه الإرادة ، ولأن هذه اللفظة لم توضع ليؤمر بها ، وإنما يراد بها الطرد والإبعاد . وقد شرحنا ذلك من قبل .

والكلام فى أنه لا يحسن منه إحداث فعل من الأفعال لإرادة إحداثه فقط ، وأنه لا بدّ
من أن يريد / إحداثه على بعض الوجوه التى يحسن لأجلها ، فما بيّنّاه قد أتى عليه . 82 ب
والكلام فيما يصير به مكلّفا أو خالقا للخلق ليكلفهم ويعرّضهم للثواب ، أو التعويض من الإرادات وعددها ، وكيفية تناولها لما تتناوله فسنذكره من بعد إن شاء الله .

وهذه الجملة ، كافية فيما قصدنا بيانه فى هذا الفصل

(١) الآية ١٠٨ سورة المؤمنين .

الكلام فى وجه الحكمة فى التكليف

وما يتصل بذلك

اعلم أن وجه الحكمة فى خلق المكلّف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل ، وليعرّضه للثواب ، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بدّ من أن يخلقه لينفعه بالأعواض فيكون نافعا من الوجوه الثلاثة ؛ وإن كان تعريضه للعوض تابعا لتكليفه أو تكليف غيره ، فلا يستقلّ بنفسه ؛ كاستقلال الوجهين الآخرين .

وقد دللنا من قبل على أنه يحسن منه أن يخلقه لينفعه تفضّلا ، فلا وجه لإعادته ، وسنذكر وجه الحكمة فى الآلام من بعد .

وقد ثبت أن الواحد منّا يحسن منه أن يعرّض غيره للمراتب العالية ؛ بأن يمكّنه مما يصل به إليه فذلك[1] فى بابه بمنزلة إيصال نفس المنفعة إليه ؛ بل ربما يكون أعظم فى النعمة . وثبت أن الثواب مستحقّ على وجه التعظيم والتبجيل ، ولا يحسن فعله إلّا بأن ٨٢ أ يكون مستحقّا ، فإذا أراد تعالى وصول المكلّف إلى هذه المنزلة حسُن منه أن يعرّضه / لما به يصل إليها ، وليس ذلك[2] إلّا بالتكليف .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن للثواب أصل فى الشاهد من جنسه ، فمن أين أن ها هنا ثوابا مستحقا[3] على الأعمال ؛ وذلك لأن المدح والتعظيم قد ثبت استحقاقهما فى الشاهد على فعل الواجب والإحسان ، فغير ممتنع أن يُتوصّل بهما إلى معرفة صفة الثواب . فأمّا أصل الثواب فإنما نعلمه بأنه قد ثبت كونه تعالى حكيما ، ولا يجوز مع

(١) فى الأصل : « فى ذلك » . (٢) فى الأصل : « كذلك » .
(٣) فى الأصل « استحقا » .

ذلك أن يلزم المكلف الشاقّ إلا لينفعه بنفع لا يحسن الابتداء به ، وإلا كان الإلزام عبثا ، والذى لا يحسن الابتداء به لابدّ من أن يكون مستحقّا . ولا يجوز أن يكون هو المدح فقط ؛ لأنه لا يحسن إلزام الشاقّ لأجله ، فيجب أن يكون منفعة ، ويجب كونها دائمة خالصة من الشوائب ؛ على ما نبيّنه فى باب الوعيد . فإذا ثبت ذلك صحّ أن يثبت الثواب . ولا يجب أن يثبت الشىء إلّا بعد أن يكون له نظير فى الشاهد . فأمّا إذا كان طريق إثباته خلاف هذا فغير ممتنع أن يثبت بدليله ، وإن لم يثبت له فى الشاهد نظير . ومتى صحّ استحقاق النعيم الدائم بالعبادة ، حسن منه تعالى أن يُلزمها المكلّف ، معرّضا له بها لهذه المنزلة .

فإن قيل : خبّرونا : أتقولون : إنه تعالى يخلق المكلّف فى الابتداء لينفعه بالتكليف ، أو يجعله بالصفة التى يكلف معها ، لينفعه بالتكليف ، فإن قلتم : إنه يخلقه لينفعه بما يصل بالتكليف إليه فقد علمتم أن خَلْقه إيّاه إذا لم يصحّ أن يتعرض للثواب متى لم يجعله بصفة المكلف فإرادته عند خلقه أن يصل إلى الثواب لا وجه له . ولو جاز / أن يريد بخلقه التعريض للثواب ، وإن لم يجعله بصفة المكلف ، لجاز أن يريد أن ينفعه ٨٣ ب بخلقه إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا ، وإن لم يجعله حيا . وإن قلتم : إنه إنما يريد بتعرضه للثواب أن ينفعه على هذا الوجه بجعله إياه على صفة المكلف دون خلقه إياه حيا فلا وجه لما قدمتموه وذكره الشيوخ فى الكتب من أنه تعالى يخلق المكلف ويخترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة .

قيل له : إنه تعالى إذا علم أنه سيكلّفه من بعد فإنه يخلقه لينفعه تفضّلا وعلى جهة التكليف ، وإن كان متى جعله بصفة المكلّف فلا بدّ من أن يريد منه فعل مايصل به إلى الثواب ، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفا ؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام ، مع تقدم كون المكلّف عاقلا ممكّنا ، والإرادة الأوّلة هى إرادة لأن ينفعه

بالتكليف ، وإذا كانت إحداهما غير الأخرى لم يمتنع حصول إحداهما [1] عند الاختراع والثانية عند جعل المكلّف بالصفات المخصوصة التى معها يحسُن تكليفه .

فإن قيل : إذا كان تعالى متى أراد بخلقه أن ينفعه من جهة واحدة حسُن خلقه واختراعه ، فمن أين أنه يريد أن يخترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة ؟ .

قيل له : إنه إذا صحّ أن ينتفع من الوجوه الثلاثة ، فلو خلقه تعالى لينفعه من بعضها لكان فى حكم العابث بخلقه له على الوجه الذى يصحّ أن ينتفع بالوجهين الآخرين . فلذلك / قلنا : إنه تعالى إذا صحّ أن يخلق الجماد ، ويريد بخلقه إيّاه أن ينتفع به ، ويُعتبرَ ، فخلقُه إيّاه على أحد الوجهين يقبح ؛ لأنه فى حكم العابث من حيث خلقه على الوجه الآخر . يبيّن ذلك أنه لو خلقه[2] ولما[3] يجعله بصفة المكلّف لصحّ أن ينتفع به[4] على وجه التفضّل ، فإذا جعله بصفة المكلّف اقتضى ذلك صحّة انتفاعه على جهة التكليف ، فلو لم يُرد أن ينفعه من هذا الوجه لكان هذا الفعل الثانى عبثا ، وكذلك لو آلمه ولم يُرد التعويض لكان فى حكم العابث ، فصار ماذكرناه يبيّن أن إرادته لأن ينفعه بالوجوه الثلاثة ترجع فى الحقيقة الى أفعال لا إلى فعل واحد ، وإن كان بخلقه ابتداء للوجوه الثلاثة . ٨٤ أ

فإن قيل : فهلاّ قلتم : إنه تعالى متى خلق الخلق لينفعه تفضّلا ، وصحّ أن يخلقه ، ويكلّفه فيجب أن يكون عابثا بخلقه على وجه دون وجه .

قيل له : متى لم يجعله بصفة المكلّف ، ولم يكن هذا هو المعلوم من حاله ، لم يصحّ أن ينتفع على جهة التكليف . ولو أراد تعالى أن ينفعه على هذا الوجه لكانت إرادته قبيحة ، وإنما يحسن متى أراد ذلك وصحّ الانتفاع على الوجه الذى أراده . فأمّا إذا لم يصحّ

---

(١) فى الأصل : « أحدهما » (٢) أى الحى .

(٣) فى الأصل : « جعله » ولما هنا الجازمة أخت لم ، وهى مختصة بالدخول على المضارع ، فالظاهر أن ما فى الأصل من عمل الناسخ . (٤) أى بخلقه . والأولى حذفها .

ذلك فلا وجه لهذه الإرادة ؛ لأنها بمنزلة تكليف مالا يطاق فى القبح . فلذلك قلنا : إنه تعالى وإن خلق الأجسام وغيرها فى الآخرة ، فإنه لا يحسن منه أن يريد الانتفاع بها من جهة الاعتبار والاستدلال ؛ لأن ذلك متعذّر فى الآخرة ، لحصول العلم الضرورىّ لهم ، وإن كان فى دار الدنيا لمّا كان الانتفاع يصحّ بالجسم من الوجهين ، / حسن أن يريده ٨٤ ب تعالى على كلا الوجهين .

يبيّن ذلك أنه إذا لم يصحّ أن ينتفع من الوجهين جميعا ، صار القديم تعالى غير فاعل له على أحد الوجهين ، فيصير بمنزلة مالم يخلقه من الأفعال ، فإذا كان ماهذا حاله لا ينسب فيه إلى العبث ، فكذلك ماخلقه ولم يصحّ أن ينتفع به من وجهين . فأمّا إذا صح أن ينتفع من كلا الوجهين فلو لم يرد أن ينفعه منهما لكان بمنزلة أن يفعل فعلا ولا غرض فى فعله ، فى كونه عابثا ، تعالى الله عن ذلك .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه أن يخلق تعالى جميع الأحياء لينفعهم بالتفضل فقط ، ولا يجعلهم بصفة المكلّف .

قيل له : إن ذلك جائز عندنا ؛ لأنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ الخلق فى الجنة ، وأن يخلقهم بصفة البهائم ، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسن تكليفهم للإلجاء ، وما يجرى مجراه .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى الإهمال والإمراج [1] ، وألا يظهر نعمه بالشكر اللازم للمنعم عليه ، وهذا ممّا لا يحسن من الحكيم .

قيل له : إنا سنبيّن أن الإمراج والإهمال إنما يقبحان ؛ لأن المهمَل قد صار بالصفة التى يجب أن يكلّف ، فمتى لم يكلف والحال هذه كان مُمْرَجا مهملا ، وليس كذلك

---

(١) أى الإهمال ، من قولهم : أمرج الدابة : تركها تذهب حيث شاءت .

حال من يصير بصفة المكلّف ؛ لأن هـذا الوجه لا يصح فيه . وسنشرح القول فى ذلك من بعد .

فإن قال : فيجب أن يحسُن منـه تعالى أن يخلق جميع الأحياء مكلَّفين ؛ لما فى ذلك من تعريضه إياهم للمنافع العظيمة . قيل له : قد كان ذلك جائزا حسنا لو فعله تعالى / ا
وإنما يقبح ذلك إذا عرض فيه مايقتضى كونه مفسدة . وأمّا مع زوال ذلك فهو حسن .

فإن قال : أفيحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأجسام بصفة المكلّف ، حتى لا يخلق مع المكلف شيئا من الجمادات ؟ قيل له : إذا لم يتعلّق تكليف المكلّف بالحاجة إلى الجماد البتّة ، وصحّ كونه مُزَاح العِلّة فى جميع الوجوه ، مع عدمه(1) ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ لأن الدلالة قد دلّت على صحّة كونه ممكّنا بكل وجوه التمكّن عاقلا ، وإن لم يكن هناك ما يستقر عليه أو يبطله . فأمّا إذا جرى التكليف على ما نجده فلا بدّ من أجسام غير حيّة ليتمكّن معها من أداء العبادة أو بعضها . وليس لأحد أن يقول : أليس فى جملة ما يشتهيه الحىّ ما لا بدّ من كونه جمادا ؛ نحو المأكول وغيره ، وذلك لأنه كان لا يمتنع أن يجعل تعالى شهوة جميع الأحياء فى النظر والشمّ والسماع ، وكل ذلك مما لا يوجب ثبوت الجماد مع الحىّ ، لكنه لابدّ من خلق مالا يتمّ كونه حيًّا إلّا معه ؛ كالتنفّس الذى موادّه الهواء . ومتى خُلقت له حاسّة العين فلا بدّ من شعاع تتكامل به الحاسّة . ولا بدّ من دم وعظم وما شاكلهما . فأمّا أن يجب وجود الجمادات كالسماء والأرض وغيرهما فبعيد إلا إذا تعلّقت المصلحة بهما أو التكليف .

فإن قيل : كيف يحسن منه تعالى أن يكلّف الحىّ مع علمه بأنه يعطَب ، ويهلك ولا يقبل ما كلّفه ، ويسىء اختيار نفسه ويَبْخَس حظّها ، ويُقدِم على الكفر المؤدّى إلى العذاب الدائم ، ويقتطعه تعالى بذلك عن التفضّل عليه دائما .

(١) أى عدم الجماد .

٨٥ ب قيل له إن القصد أن نبيّن أولا حسن / التكليف ، فمتى ثبت حسنه إذا كان المعلوم أن المكلف يؤمن ، فقد تم المراد ، ثم نبيّن من بعد حُسن تكليف من يعلم أنه يكفر ووجه الحكمة فيه ، وذلك يزيل القدح بما أورده .

ذكر مسائلهم فى هذا الباب

سؤال

أحد ماتعلّقوا به قولهم : إنه تعالى لو كلّف لكان قد أحوج ، وأضرّ بالمكلّف ، وإن جعل له السبيل إلى إزالة ذلك فهذا يقبح من الحكيم ، كما يقبح منه أن يجرح ثم يداوى ، ويطرح فى البحر ثم ينجّى من الغرق . وهذا بعيد ، لما بيّناه من قبل من أن التعريض فى حكم إيصال نفس النفع إليه فى الحُسْن ، وبيّناه بالشاهد ؛ لأنه يحسن من الواحد منا تعريض غيره للأمور الشاقّات ؛ للولايات والمراتب وغيرهما . فإذا صحّ ذلك بطل ماقاله ؛ وليس الثواب مما يزال به الضرر ، لكنه يُستحقّ على المشقّة إذا وقع على بعض الوجوه ، فإذا حسن من الواحد منا تحمّل المشاقّ للمنافع العظيمة ، مع الاستغناء عنها بغيرها ، حسن منه تعالى : أن يكلّف لهذه البغية . وقد ثبت أيضا فى الشاهد أن من خُيِّر بين التفضّل المبتدأ اليسير ، وبين التعريض لمشقّة منقطعة لمنافع عظيمة دائمة ، لا يُؤْثِر إلا الثانى دون الأول ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يقبح من الواحد منّا أن يُغرِّق لينجى ، لأن التغريق(1) [ليس](2) هو المقتضى لصحة الإحسان بالإنجاء ، فهو موجب للضرر ، وذلك يقبح فعله وإن حَسُن بعد وجوده التخلص ، وليس كذلك حال التكليف : فالتعلّق بما قاله بعيد .

(١) فى « الأصل » « المعرض » من غير نقط ، ونقرأ : التعريض .
(٢) زيادة اقتضاها المقام :

١٨ / ســـؤال

وأحـد ماذكروه أن التـكليف لو حسُن لـكان إنما يحسن ، لأنه يؤدى إلى استحقاق الثواب ، والثواب لا يُستحقّ بأن يفعل الفاعلُ مالزمه ووجب عليه ، كما لا يستحقّ الشكر بذلك ، وإنما يستحقّه بالفعل الذى بمثله يُستحقّ الشكر . ولو كلّفه[1] تعالى لوجب أن يقرّر فى عقله وجوب الواجبات ، ولا يصحّ أن يستحق بفعله الثواب . وفى هذا إبطال حكمة التكاليف ، وإيجاب حكم الابتداء بالتفضل . وهذا باطل ؛ لأن وجوب الواجب لو أثّر فى استحقاق الثواب به لوجب أن يؤثّر فى استحقاق المدح به . ولو كان من حيث لا يستحق به الشكر يجب ألّا يُستحق به الثواب لوجب ألّا يستحق به المدح والتعظيم ؛ لهذه العلّة ، وفساد ذلك يبيّن بطلان ماقاله . وإنما لم يستحق الشكر بالواجب المخصوص ، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع مقارنة ضرب من التعظيم له ، وما يفعله الفاعل من الواجب لا يحسن ذلك فيه ، وليس كذلك حال الثواب ؛ لأنه مستحق بالواجب كاستحقاق التعظيم ، ولذلك يستحق الواحـد منا على الواجب الذى يخصّه المدح ، ولا يستحق الشكر إلا على مايتعدى إلى غيره من النعم ، ولذلك لا يستحق الشكر على نفسه من حيث نيل الملاذّ ، وإن كان متى ألذّ غيره لذّة خالصة يستحقّ عليه الشكر ، وإنما قلنا فيما يفعله القديم تعالى وغيره من الواجبات : إنه يستحقّ عليه الشكر كما يستحق عليه المدح ؛ من حيث كان متفضّلا بما هو كالسبب له ، فصار كأنه متفضّل به ، وليس كذلك مايجب على أحدنا ، كوجوب الدّين والمصالح وغيرهما لأنه ليس بتفضل ولا له
سبب / فيتفضّل به ، فلا يستحقّ الشكر عليه . وإن استحق الموجب علينا الشكر من ٨٦ ب
حيث إنه تفضل بالإيجاب على وجه مخصوص .

(١) فى الأصل : « كلف » .

فإن قيل: لو كان الثواب يُستحقّ بالواجب ، لاستحال وجود الواجب على من يستحيل عليه الثواب كالقديم تعالى ، وفى صحّة وجوب الواجبات عليه مع استحالة المنافع عليه دلالة على صحة ماذكرناه .

قيل له : إن استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبا ، ولذلك يستحقّ الثواب على ماليس بواجب ، كالمرغَّب فيه ، وإنما يتبع كونه واجبا أو قُرْبة إذا لحق فاعله لعلّة مشقة ، وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأن الحكيم إذا أوجب ماعلى الفاعل فيه مشقة فلا بدّ من ثواب مستحقّ به ، وإلا قبح منه الإيجاب ، وذلك يصحّح كون الفعل واجبا على من يستحيل أن يستحق الثواب ، كما لو فعل أحدنا الواجب ولا يلحقه بفعله مشقة لا يستحق المدح ولا يستحق الثواب .

وقد بينا من قبل أن استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه ، ويصح حصول المنع فيه فلا يمتنع حصول الواجب ممّن لا يستحق به الثواب إذا لم يصح وقوعه منه على الوجه الذى يستحق الثواب به . فأمّا المدح فإنما وجب تساوى جميع الواجبات فيه ، لأنه يتبع كون الفعل واجبا أو ندبا . أو تفضلا لحق الفاعل بفعله مشقة أو لم يلحق . فلذلك يستحق تعالى المدح كما يستحقه الواحد منا وإن لم يصح أن يستحق الثواب لما بيناه .

وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه .

ســـؤال

/ وأحد ما قيل فى ذلك أنه قد ثبت فى الشاهد قبح إلزام العاقل الفعل الشاق إلّا ١٨٧
برضاه ، عظمت المنافع التى يستحقّ بها أو قلت ، ومتى كان راضيا بذلك حسن إلزامه ، قلّت المنافع أو كثرت ، فقد صار حسن الإلزام يتبع رضا من يكلّف ذلك ، ولا يتبع ما يستحقّ به من المنافع ، فإذا صح ذلك فيجب أن يقبح منه تعالى التكاليف ، من حيث

يقتضى ثبوته إلزام الأمور الشاقة من غير رضا ، وهذا قبيح كما ذكرناه .

وهذا باطل ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل بالغير ما يُلزمه عنده الفعل ، وإن لم يرض بذلك ، نحو ما ينبّهه على ردّ ما يلزمه من الوديعة ، وقضاء ما يلزمه من الدَّيْن لمّا كان ما ينبّهه عليه إنما يجب عليه لمنافعه ، لا لمنافع المنبِّه ، فلذلك يحسن من القديم تعالى أن يوجب فى العقل الأفعال لمنافع العبد ، بأن يعرّفه حال هذه الأفعال واختصاصها بالصفات التى يلزمه فعلُها . فإذا صح ذلك لم يعتدّ فيه برضاه . وفارق حاله حال ما يلزم غيره بأمر الأفعال الشاقة لمنافعنا ؛ لأن ذلك يجرى مجرى المعوّضات التى يجب أن يعتبر فيها التراضى .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجب ؛ لأنه لا يكون موجبا عليه الفعل بهذا التنبيه ، من حيث يَعرف بعقله وجوب ذلك عليه عند التنبيه ، فيعود الحال فيه إلى أن الموجب لذلك عليه هو فعل الفاعل ؛ وليس كذلك حال القديم تعالى لو كلف ؛ لأنه يكون هو الموجب دون غيره .

وذلك لأن القديم تعالى يعرّف حال الواجب ، إمّا باضطرار ، وإما بنصب الأدلّة .

٨٧ ب ولـكان التعريف يجب على المكلَّف ؛ لأن الواجب يجب بإيجاب موجِب / يفعل إيجابه ، أو يفعل علّة تقتضى وجوبه . فالمنبِّه أيضا إنما يفعل ما عنده يجب الواجب ، لا أنه يوجبه عليه فى الحقيقة ، وإنما يجعل الإيجاب متعلقا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدم الفعل ولا إيجاب ، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب ، فالحال فيهما إذاً لا يختلف .

ولذلك قلنا : إن سائر ما يوجبه القديم تعالى إنما يضاف إيجابه إليه من حيث يعرّف المكلف صفة الواجب ، فيكون لازما أو من حيث يدلُّه على ذلك .

وليس كذلك حال ما يوجبه أحدنا على غيره برضاه ، لأن الإيجاب[١] لا يتبع المعرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول ، وهذا بمنزلة ما نقوله : من أنه تعالى إذا أباح الشىء فإنما يعرّف المكلف حسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مباحا له . وليس كذلك إباحة الواحد منا غيره لدخول داره وأكل طعامه ؛ لأن الإباحة تتبع فى ذلك القول وما يجرى مجراه .

على أن الواحد منا لو تمكّن من إيجاب الفعل على غيره ، على الحد الذى يوجبه القديم ، لحسن منه ذلك وإن لم يحصل الرضا ، لكن ذلك متعذّر من جهات :

منها أنه غير قادر على أن يعرّف ويدلّ على الوجه الذى يفعله القديم تعالى .

ومنها أنه لا يتمكّن من إبانته على الوجه الذى يصحّ من القديم تعالى .

ومنها أنه لا يتمكّن من جعله على الصفات التى معها يستحقّ الثواب .

ولذلك قلنا : إن الواحد منا لو قدر من التعويض على الآلام على الحدّ الذى يقدر عليه القديم تعالى لحسن منه فعل ذلك بالبالغ ، وإن لم يرض به على مانبينه من بعد .

٨٨ ا على أن الواحد منا إذا استأجر غيره ليعمل عملا فليس هو الملزِم فى الحقيقة ، / بل المستأجِر هو الذى ألزم نفسه ذلك على وجه مخصوص . ولذلك تختلف شروط إلزامه ذلك ، وتختلف أحكامه . وفيه مايتغيّر[٢] بالشرع ، وفيه مالا يتغير[٢] ، وفيه مايصحّ الفسخ فيه ، وفيه خلافه ، فإذا صح ذلك لم يمكن حمل إيجاب القديم تعالى الأفعال وسائر التكاليف عليه ، وجعله أصلا له .

هـذا لو ثبت أن هـذه الأمور تجب من جهة الفعل بالقول والشرط ، فـكيف

(١) أى بين الناس بعضهم وبعض .
(٢) كأن المراد أن بعض عقود الإيجار غيره الشرع عما كان معروفاً من قبل وحد له حدودا . والكلمة فى الأصل غير منقوطة ويصح أن نقرأ : « يتعير » أى يقدر ويحدد من قولهم : عير الدراهم : وزنها ، وهو مأخوذ من العيار

والأقرب أن هذا القول من الشاهد بمنزلة الوعد والهبة التى لم يتبعها القبض ، فى أن له من بعد الامتناع من العمل . وإنما يلزم فى كثير من هذه العقود الإتمام والمضى عليه بالشرع .

وهذه الجملة تبطل ماسأل عنه .

سؤال

وأحد ماقالوه أن التكليف لو حسن لحسن منه تعالى العقاب الدائم إذا لم يفعل المكلف مالزمه ؛ كما يحسن الثواب الدائم إذا أطاع . وقد علمنا قبح العقاب من الله تعالى ؛ لأن الإضرار بالغير لا يحسن إلا لمنفعة أو دفع مضرة فى الشاهد ، ومتى عُدِما قبح .

ولا يحسن أيضا من أحدنا الإضرار بالغير إلّا إذا كان له فيه منفعة ، فأمّا إذا عرى من ذلك فيه وفى المضرور فيجب قبحه لا محالة ، وفى قبح ذلك وجوب قبح التكليف أصلا .

وهذا غلط ؛ لأنه يحسن فى الشاهد ذمّ فاعل القبيح والمخِلّ بالواجب وإن غمه ذلك وساءه من غير نفع له فيه ، ولا المذموم ، بل لأنه مستحَقّ فقط ، فيجب أن يحسن العقاب لهذه العلّة . وإذا لم يكن للعقاب أصل من جنسه فى الشاهد فيجب حمله على الذمّ ، على مابيّناه فى شهوة القبيح من قبل . ونحن نبيّن من بعد استحقاق العقاب وحسن فعله ، وأنه يُستحق دائما فى باب الوعيد ، وذلك يسقط ماتعلّق به هذا السائل .

/ سؤال ٨٨

قالوا : لو حسن منه تعالى التكليف ، لوجب أن يستحقّ المكلَّف العقاب إذا عصى ؛ كما يستحقّ الثواب إذا أطاع ، ولو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى معاقِبا له بأنه لم ينفع نفسه ، من حيث علم أنه إنما يكلف المكلف لينفعه فلو عاقبه إذا لم يطع صار كأنه قال له : انفع نفسك بالطاعة وإذا أنت لم تنتفع بذلك عاقبتك عقابا دائما ، وهذا قبيح فى الشاهد ؛ لأن من عرّضناه لمنفعة لا يحسن منا أن نُضِرّ به إذا لم يتعرض لتلك المنفعة .

وهذا غلط ؛ لأن العقاب لا يستحقّه المكلف بألا يتعرض للمنفعة ، وإنما يستحقه لأنه يفعل القبيح أو يخِلّ بالواجب ، وقد ثبت أن الذّم يُستحق فى الشاهد على هذين الوجهين ، وإن أضرّ ذلك بالمذموم ، لا لأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح . فكذلك القول فى العقاب ؛ لأنه إنما يستحقه المكلف من حيث فعل قبيحا ، أو لم يفعل الواجب فى عقله .

وقد ثبت فى الشاهد أن من ردّ العطية والهبة لا يستحق الذّم وإن لم ينفع نفسه ، ومن فعل قبيحا يستحق الذّم وإن انتفع به عاجلا . وذلك يبيّن أنه لامعتبر فى استحقاقه بألّا ينفع نفسه فى الشاهد ، وأنه إنما يستحق من الوجه الذى بيّنّاه .

فكذلك القول فى القديم تعالى : أنه يحسن أن يعاقب المكلف ، لا لأنه لم ينفع نفسه ، لكن لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب .

وقد ثبت أن الواحد منا يحسن منه تقديم الطعام إلى الجائع لينفعه به ، وإن كان متى ترك أن ينتفع به وأدّاه هذا الترك إلى مضرة عظيمة فقد لحقه مضرة ، واستحق مع ذلك
الذّم ، ولا يوجب ذلك أن يكون سبب المضرة والذّم أنه لم / ينفع نفسه ، بل سببهما أنه ٨٩
أقدم على القبيح بهذا الترك ، واستحق من العقلاء الذّم .

فكذلك القول فيما قدمناه :

سؤال

قالوا : كيف يحسن تعريض المكلّف للمنافع بالأمر الذى يصل بتركه وضده إلى المضارّ الدائمة ، وهل هذا إلا نقض الشاهد ؛ لأن الواحد منا لو عرّض غيره ببعض الأفعال لمنفعة عظيمة ، مع العلم بأنه يصل بتركه وخلافه إلى المضاد [١] ألم يقبح ويخرج المعرِّض من أن يكون حكيما منعما فكذلك القول فى التكليف .

وهذا بعيد ، وذلك لأنا فى الشاهد لا يصحّ أن نعرّض لمنفعة دائمة ؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصحّح [٢] كونها دائمة ، ولأن المنفعة التى نعرضها له إنما تكون فى هذه الدار المنقطعة ، فإذا صحّ ذلك لم يحسن أن نعرّضه لمنفعة ، مع علمنا بأنه يستحقّ بتركه المضارّ الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التى نعرضه لها . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى يُعرّض به لمنفعة دائمة ، فلا يمتنع أن يستحقّ بتركه وخلافه العقاب الدائم .

وبعد ، فإن السائل اعتمد فى سؤاله على دعوى ؛ لأنه يحسن عندنا ما ادّعى قبحه من التعريض لمنفعة عظيمة ببعض الأفعال ، وإن علم من حال المعرَّض أنه متى تركه استحق المضار الدائمة أو المنقطعة فإذا كان الخلاف فيه لم يصحّ الاعتراض عليه بالدعوى .

ولا فرق بين ماقاله ، وبين القول بأن التعريض للمنفعة الدائمة أو العظيمة المنقطعة لايحسن [فى [٣] الفعل] الذى تركه وخلافه يؤدى إلى مضرة أصلا وإنما يحسن متى أدى
فعله إلى المنفعة وتركه إلى فوتها فقط . ولا فرق / بين هذا القول وبين القول بأن المشقة ب
إذا أدّت إلى منافع عظيمة تقبح ، وفساد ذلك معلوم باضطرار .

(١) فى الأصل : « المراد » . (٢) فى الأصل ، « يصح » .
(٣) زيادة اقتضاها المقام

على أنه قد ثبت فى الشاهد أن إرشاد الضالّ ، والتنبيه على الواجب يحسن منا ، وإن علم من حال من أرشدناه ونبهناه أنه إذا ترك [١] ذلك أو أخلّ به يستحقّ الذّم الدائم، فإذا لم يوجب ذلك قبح الإرشاد فكذلك لا يوجب ما قالوه قبح التكليف ؛ لأن دوام العقاب لو اقتضى قبح التكليف لكان دوام الذم يقتضى قبح الإرشاد والتنبيه على الإنصاف وغيره من الواجبات .

وإنما يقبح فى الشاهد أن يعرّض الغير لمنفعة ، ويعلم مع ذلك أنه متى خالف يُضِرّ به؛ لأن الضرر لا يستحق على ترك التعرض للمنافع إذا لم يكن التعرض لها واجبا ، ولذلك لم يفترق الحال بين يسير الضرر وكثيره ، فلا يصحّ أن يجعل ذلك أصلا للتكليف ؛ لأن ترك ما كُلّفه الإنسان قد يكون قبيحا ، وقد يكون المكلف بألا يفعله مخلا بالواجب ؛ ومن حق هذين الوجهين أن يستحق بهما المضارّ كما يستحق بهما الذمّ .

على أن هذا لو قدح فى حسن التكليف ، لكان إنما يقدح فى حسن تكليف من يعلم أنه يعصى ويكفر ؛ لأن الممتثل لِما كُلّف لايستحق العقاب والمعلوم من حاله أنه يصل إلى ما عرض له .

وقصْدنا فى هذا الموضع بيان أصل وجه الحكمة فى أصل التكليف . فإذا زال القدح بما قاله فيه فسنبين من بعد الجواب عن ذلك عند الكلام فى تكليف من يعلم أنه يكفر .

سؤال

٩٠ أ قالوا : إذا كان تعالى قادرا على الإنعام / بالتفضل الدائم من دون أن يكلف . وكان التكليف يتضمن الخطر والضرر ؛ لأنه كما يجوز للمكلف [٢] أن يصل إلى الثواب باختيار ما كُلّف ، فقد يجوز أن يعصى ويكفر لبعض الأسباب، فيستحقّ العقاب الدائم،

(١) فى الأصل : « فعل ترك » وظاهر أن (فعل) سبق قلم من الناسخ .
(٢) فى الأصل : « المكلف » .

فكيف يحسن أن يُعدل به عن النعيم المقطوع به الذى لا يقتضى غَرَرا إلى ما يتضمَّن ذلك ! أوليس الواحد منا إذا أمكنه أن ينعم على ولده بما لا يتضمن الغرر ، ويعلم وصوله إليه ، قبح أن يعدل به عن ذلك إلى غيره ممـا يتضمن الغرر ، ويكون وصوله إليه على وجل ! فهلا حكمتم بمثله فى التكليف .

وهذا غلط ؛ لأن النفع المتيقَّن قد يترك فى الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه . وقد يعدل الواحد عن الراحة إلى المشقَّة ، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وجل .

ولولا صحَّة ما بيّناه لم يحسن من الإنسان التجارات والعلاجات وما شاكلهما . فإذا صح ذلك فما الذى ينكر أن يحسن بمن يعرِّض غيره لمنفعة أن يعدل به من نفع يسير إلى نفع عظيم يصل إليه بمشقة ، مع علمنا بحسن اختيار ذلك من العقلاء فى الشاهد . وكون المنفعة مشكوكا فى حصولها لا يؤثّر ، كما لا يؤثّر فى حسن تعرض العاقل لها بالأمور الشاقة ، والعدول عن الراحة إليها . فكذلك لا يؤثّر فى حسن اختياره تعالى ذلك للمكلف .

وبعد ، فإن التعريض للنفع قد يحسن إذا علم المعرِّض الوصول إليه قطعا ، وإن شكّ المعرَّض فى ذلك . بل قد يحسن ذلك بمن لا عقل له ، فلا معتبر إذاً بشكّه إذا كان المعرِّض عالما . ولذلك يحسن من الوالد أن يعرِّض ولده الصغير للمنافع ، وإن لم يكن
ب بحيث يعلم وصوله / إلى ذلك . وإذا لم يكن بفعل المكلف اعتبار فيجب أن يحسن التكليف ، وإن كان المكلَّف على خطر من وصوله إلى الثواب .

هذا لو لم يكن فى كونه شاكّا فى ذلك لطف ، فأمَّا إذا كان حصوله بهذه الصفة ممّا به يتكامل التكليف لأنه لو علم أنه يطيع ويبقى لكان كالإغراء بالمعاصى أو فى حكم الإلجاء إلى الطاعة فيجب ألّا يحسن التكليف إلّا على هذا الوجه .

على أن ذلك إن قدح فإنما يقدح فى تكليف من يعلم أنه يكفر ، ونحن نبيّن القول

فى ذلك من بعد . فأمّا الوالد فإنه لا يمتنع أن يعدل بابنه عن منفعة مبتدأة إلى أن يعرّضه لمنافع عظيمة مع الشك فى الوصول إليها ، وذلك مما يستحبّه العقلاء دائما فى أنفسهم وأولادهم ، فبأن يجعل ذلك دلالة على ما نقوله أولى من أن يعترض به على قولنا .

سؤال

قالوا : إذا ثبت قبح تكليف الواحد منا غيره الأفعال من غير أجرة معجَّلة ، وثبت أيضا أنه يقبح أن يكلف على وجه الجبر ، وعلى وجه يعلم أنه يلحقه المضرة بألا يفعل ما كلّفناه ، أو بأن نضر به نحن ، فيجب أن يقبح ذلك منه تعالى. ومتى لم تلحقوا الغائب بالشاهد أبطلتم الأصل المعتمد فى إبطال قول المجبرة فى أن ما يقبح منا لا يقبح مثله من الله تعالى .

وهذا غلط ؛ لأن التكليف إنما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصحّ أن يستحقّ به الثواب . ولذلك لا يحسن منه تعالى أن يكلّف زيدا القيام والقعود ؛ كما
يكلف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر المنعم ، متى لم يكن فيهما مصلحة / ولذلك اختلفت ١٩١
الشرائع بحسب المصالح . فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منا إذا كلف غيره فإنما يكلفه ما لا يختصّ بهذه الصفة ، ويجب أن يقبح تكليفه إيّاه كقبحه من القديم تعالى .

فأما إذا كلّفه بناء دار لأجرة معجلة فإنه يحسن ؛ لما لهما فيه من المنفعة ، وإن كان يجب أن يعتبر فيه الرضا ، أو ما يقوم مقامه . فلذلك حسن ، وأن تحسن التجارة وغيرها .

والذى يجب أن يجعل أصلا للتكليف ما ثبت أنه يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجبات من ردّ الوديعة ، وشكر النعمة ، وتخويفه من ترك النظر فى معرفة الله أوّلا ؛

لأن هذه الأمور تقتضى تعريفه مايلزمه فى عقله . وهكذا تكليف الله تعالى ؛ لأنه إنما يكلّف بأن يعرّف المكلف بعقله أو ينصب الأدلّة على وجوب الواجبات عليه ، إلى ماشا كلها. وذلك يبيّن أنا قد سوّينا بين الغائب والشاهد فيما يحسن ويقبح من التكليف. وفارق قولنا فى ذلك مايقوله المجبرة ؛ لأنها حكمت بحسن الشىء منه تعالى وبقبح مثله منا ، وإن وقعا على الوجه الذى يقتضى قبحهما . وقد بينّا فساد قولهم فى ذلك .

سؤال

قالوا : إذا لم يحسن التكليف إلّا للتمكين وخَلْق الشهوة ، وكانت قدرة الطاعة هى القدرة على المعصية ، وشهوة الحَسَن هى شهوة القبيح ، وتعلّقهما بالقبيح يوجب قبحهما ، فيجب قبح التكليف الذى لا يتمّ إلّا بهما .

وهذا فاسد ؛ لأن القدرة تحسن وإن تعلقت بالقبيح والحسَن ، وكذلك الشهوة ،
٩١ ب كما يحسن من الواحد منا التمكين بالآلة على / وجه يحسن ، وإن صلحت الآلة للقبيح والحسن .

وقد بينّا من قبل أن الشهوة حَسَنة ، وإن تعلقت بالقبيح ، وأنها مفارِقة فى هذا الباب للإرادة فلا وجه لإعادته .

هذا ، على أن هذا القول يوجب قبح المبتدأ بالشهوة والتمكين ، لأنهما لجنسهما يتعلّقان على هذا الوجه ، كلّف القادر المشتهِى أم لم يكلف ؛ لأن البهائم هى قادرة مشتهِية كالمكلّف . والقدرة (١) والشهوة يجب فيهما ماذكره لجنسهما ، ولا يختلف حكمهما فيه لاختلاف أحوال من اختصّا به . وقد دللنا على ذلك من حالهما وفى ذلك سقوط ماقاله .

(١) فى الأصل : « القدر » وقد يصح على أنه جمع القدرة ، والأول ماأثبت .

فإن قال : إنما طعنت بذلك من حيث تدعو الشهوة إلى القبيح ، فكان التكليف لا يتمّ إلا بأن يبعثه تعالى على القبيح ، أو يُغريه بفعله ؛ من حيث شهّاه إليه ، ومكّنه من فعله ، فيجب القضاء بقبحه .

قيل له : إنه تعالى إذا عرّفه ماعليه فى الإقدام على القبيح من الضرر العظيم ، ونهاه عن فعله ، ورغّبه فى تركه ، وألزمه إيّاه ، خرج من أن يكون باعثا عليه ، ومغريا به ، وإنما يصلح أن يسأل عن ذلك فى شهوة من ليس بمكلف ، فأمّا شهوة المكلف فيبعد القدح بذلك فيه ؛ لأنه قد علم أن الواحد منا إذا أعطى غيره الآلة التى تصلح للمنفعة والمضرّة ، وعرّفه المضرة ، ونهاه عن فعلها ، وتوعّده عليها بالعقاب ، لم يعتدّ مغريا ، ولا باعثًا على فعله .

فإن قال : فما قولكم فى شهوة من ليس بمكلّف ؟ قيل له : إنها تحسن متى كان
٩٢ المعلوم أنه لا يخطر بباله / القبيح ولا يُقدِم عليه ، ومتى أغناه بالحَسَن عن القبيح ، ومتى ألجأه ألّا يتناول القبيح ؛ لأنها فى هذه الوجوه تصير كأنها غير متعلّقة به . فأمّا إذا لم تكن الحال هذه فإنما يخلقها تعالى فيمن ليس بمكلّف لمصلحة المكلّف ؛ لأنه إذا أبعده بمنعها عن القبيح كان إلى أن يمتنع منه أقرب فيحسن لذلك ، وإن كان البعث على الفعل والإغراء إنما يصحان فيمن يعلم العواقب وما شاكلها ، وأما البهائم وغيرها فلذلك ممتنع .

سؤال

قالوا : إذا صحّ منه تعالى أن يبنى المكلف بِنْية معها لا يفعل القبيح ، أو لا يصحّ منه ، أو يجعله ممن لا تدعوه الدواعى إلى فعله ، فيجب أن يقبح منه أن يصيّره بالصفة التى تدعوه الدواعى إلى إيجاد القبيح . فإذا لم يتمّ التكليف إلّا بهذا الوجه وجب القول بقبحه .

وهذا فاسد ، وذلك لأنه لا يجوز أن يبنى تعالى المكلف بنية لا يصحّ معها منه القبيح ؛ لأن البنى لا تختلف ، ولو اختلفت لم تؤثّر فى هذا الباب ؛ لأن أبنية الحيوان مفترقة ، ولا يؤثّر اختلافها فى أن القادر منها على الحَسَن يقدر على القبيح ؛ من حيث ثبت أن القدرة لجنسها يجب ذلك فيها ، فكيف يصحّ أن يقال : إنه تعالى يبنيه بنية لا يصح أن يفعل [1] القبيح ، وحال القدرة والبنية ماقدّمناه . ومتى صيّره بحيث لا يمكنه فعل القبيح بألّا يقدره ، أو بأن يمنعه من فعل القبيح خرج من أن يكون مكلّفا أصلا .

وما تقوّله الجهّال فى الملائكة من أنه تعالى بناهم بنية يُضطرّون معها إلى الطاعة ،
٩ ب وإلى مفارقة القبيح ، وأن غير ذلك لا يصح منهم فساقط / ؛ لأن هذه الصفة كالمضادّة للتكليف . فإذا ثبت كون الملائكة مكلّفين فلابدّ من أن تكون ممكّنة من الحَسَن والقبيح ، فلذلك قلنا : إنه تعالى لابدّ من أن يخلق فيها الشهوة للقبيح والحسن ، وإلا لم يحسن تكليفها . وسنشبع القول فى ذلك من بعد .

فأمّا حسن التكليف مع أنه تعالى يصح أن يجعله بحيث لا يُؤثر القبيح بأن يلجئه أو يغنيه بالحَسَن عن القبيح ، فلا مطعن [2] فيه ؛ لأنه إنما يصح أن يكون تعريضا للثواب العظيم متى فقد هذان الأمران ، فأما مع حصول أحدهما فذلك متعذّر .

وقد بينا أن التعريض للنفع العظيم يحسن ، وفى ذلك إسقاط ماسأل عنه .

سؤال

قالوا : إذا كان التكليف لا يتمّ إلاّ بأن يريد تعالى الإثابة قبل وقتها ووجودها ، وقد بينا أن العزم لا يصحّ عليه ، فيجب القول بقبح التكليف الذى لا يتمّ إلّا به .

(١) أى يفعل معها .
(٢) كأنه يريد أن الجواب عنه سهل ، فكأنه لا مطعن فيه .

وهذا غلط ؛ لأنا لا نقول : إن التكليف لا يتم إلاّ بإرادة الثواب ؛ لأن التكليف هو تعريض المكلف حال ما كلّفه إذا جعله بالصفة التى معها يحسن تكليفه ، وإرادة لا ، الفعل منه ، فمتى فعل تعالى ذلك ، وعلم أنه سيثيبه إذا أطاع ، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكليف بعد ، صَحّ كونه مكلّفا وحسن التكليف ، وإن لم يرد الإثابة ؛ كما يصح من أحدنا أن يعرّض غيره لمرتبة عالية ببعض الأفعال ، وإن لم يرد حصول تلك المرتبة فى الحال ، بل متى أراد منه مانعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكى يصل إليه فقد عرّضه للمنفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وبعد فلو صحّ ما سأل عنه لحسن منه تعالى إرادة الثواب فى حال / التكليف ، ١ ٩٣
وإلا كان عزما ؛ لأن العزم لا يقبح لأنه عزم ، ولذلك قد يحسن منا فعله على وجوه ، وإنما حكمنا بقبحه منه تعالى لو وقع من حيث يكون عبثا لا فائدة فيه ، فإن حصل فيه فائدة ، وهى أن التكليف لا يتمّ إلّا به فيجب حُسنه والقضاء بحسن التكليف . وفى ذلك سقوط سؤاله .

سؤال

قالوا : لو حسن التكليف لم يخلُ من أن يقدر تعالى على تكليف كل حىّ ، وعلى جعل كل جماد حيّا على صفة المكلّف ، وعلى خلق أجسام أُخَر يحييها ويكلّفها ، أو لا يقدر على ذلك . فإن قلتم : لا يقدر عليه وجب تعجيزه ، وإخراجه من كونه قادرا لنفسه ، وإثبات مقدوراته محصورة ، ومختصة ببعض المحالّ دون بعض . وإن قلتم : يوصف بالقدرة على ذلك لزمكم أحد أمرين : إمّا أن يفعل مايقدر عليه ، وذلك بخلاف الوجود ، ويؤدّى إلى إثبات مالا نهاية له ؛ وإمّا ألاّ يفعل ذلك ، فيلزم كونه بخيلا ضنينا مقصّرا فى الجود ، ويجب كونه محابيا بأن كلف البعض دون البعض ، مع

استحالة الانتفاع عليه ، ويجب كونه مقتصرا فى بعض من خلقه على التفضّل ، مع جواز أن يكلفه ، وهـذا يوجب كونه عابثا بأن لم يجعله على كل صفة ينتفع عليها ، وينقض ذلك ماتعتمدونه فى الإباحة ؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يمنع من الانتفاع بالمـأكول ويقتصر به على الاعتبار فقط .

وهـذا فاسد ، لأنا قد دللنا على أنه تعالى قادر على مالا نهاية له من الإحسان وأعدادها فالصحيح أنه تعالى قادر على أن يجعل كل جماد مكلَّفا ، ويخلق من الأجسام
مالا حصر له ، ويجعلها / بصفة المكلَّف ، لكن ذلك غير واجب عليه ، لأنه متفضّل ٩ ب
بالتكليف ، وابتداء الخلق للمنافع ، فله أن يفعل مايتفضّل به ، وله ألاّ يفعله : وإنما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلفهم ، ولا يخلق كثيرا من الجمادات كرمالا يتمّ كون الحىّ حيا إلاّ معه . فأمّا ماعدا ذلك فغير ممتنع أن يجعله حيّا وبصفة المكلف ، وإن لم يجب ذلك على ماقدّمناه .

وكما يحسن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، ويجعل بعض الأجسام حيّة دون بعض من حيث لم يتقدم مايوجب عليه خلق الكلّ ، فغير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلّفا دون بعض ، ولا يوجب ذلك كونه بخيلا ، لأن هـذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب ، وقد بيّنّا أن التكليف غير واجب عليه .

ومتى أراد الملزم لنا كونه بخيلا كونه مكلّفا لبعض الأحياء مع صحة كونه مكلّفا له فقط فنحن مجيبون له إلى ماطلب ، وإن أبينا وصفه بالبخل من حيث يفيد فى اللغة كونه مخلاّ بالواجب تعالى الله عن ذلك .

وقد بيّنا أن وصفه بأنه ضنين لا يجوز أصلا ؛ لاستحالة المنافع عليه ، وبيّنا أن الجود غير واجب على القادر عليه ، فلا يمتنع ألاّ يفعل تعالى ما لو فعله لكان جودا وفضلا

وإحسانا . وأمّا ما ذكره السائل ؛ من أنه إذا لم يكلف الحىّ أو لم يجعل الجماد حيّا
كلفا فقد اقتصر بخلقه على وجه دون وجه من المنافع ، وهذا يقتضى كونه عابثا ، كما
وله فى باب الإباحة ، فبعيد ؛ لأنا أوجبنا ذلك فى الإباحة لمّا صح الانتفاع بالمباح من
١٩٤ ٩٨ / الوجهين ، فلو منع تعالى من الانتفاع به على أحد الوجهين لكان ذلك عبثا من
أحد الوجهين ، فأمّا إذا لم يجعله تعالى إلّا على وجه واحد مما يصحّ أن ينتفع عليه فغير واجب ذلك فيه ؛ لأن العبث يختصّ المثبت دون المنتفى من الأفعال ، وجهات الأفعال . ولذلك قلنا : إنه تعالى وإن لم يخلق الأجسام فى الجنة ليعتبر بها فلا يجب كونه عابثا ؛ لأن ذلك ممتنع مع زوال التكليف .

وأمّا قوله : يجب كونه تعالى محابيا فقد بيّنا أن المذهب لا يصحّ أن يفسد بالعبارات ، بيّنا أن من شاء منا أن يصفه بالمحاباة إن أراد بذلك أنه لم يفعل ما لو فعله كان متفضلا فذلك مما نعترف به ، وإن أراد أنه لم يسوّ بين سائر من تفضل عليه فى وجوه المنافع فذلك أيضا مما نقول به . وإنما نمنع من وصفه تعالى بالمحاباة ؛ لأنه يفيد فى اللغة الإفضال على جهة المقابلة والمكافأة ، وذلك لا يجوز عليه تعالى . وكل ذلك مسقط ما سأل عنه ، ويلزم هذا السائل أن يجعل تعالى ما لا يتمّ كون الحى حيّا إلّا به : من عظم ودم وروح وغيرها حيّا ، وجعله تعالى ذلك حيّا ينقض القول بأنه يخلق الحىّ أصلا . ومتى قالوا : لا يجب ذلك ؛ لأن ما لا يتمّ كونه حيا إلّا به من الجمادات لمّا أخرج الحىّ من كونه حيّا لم يجب أن يجعله حيّا ، وليس كذلك حال غيره ، لزمهم ألاّ يكون تعالى بأن يجعل[1] الحىّ حيّا دون دمه ونفسه بأولى من أن يجعلهما حيّين دون الحىّ ، لأنه كما يصح[2] أن

(١) فى الأصل : « يخلق يجعل » ويظهر أن الكاتب كتب يخلق ، وبان له أن العبارة هى (جعل) فكتبها ونسى أن يضرب على (خلق) .

(٢) فى الأصل : « لا يصح » .

يحيا عند وجودها فكذلك يصح كونهما حيين مع وجود جسمه بأن يجعل نصفه الدم / والقوى[1] . ب

ومتى قالوا : إنه تعالى مخيّر فى ذلك : إن شاء جعل هذا حيًا دون ذاك ، وذاك دون هذا ، من حيث كان متفضلا ، فقد لزمهم صحة ما نقول : من أنه إذا كان متفضلا فى الابتداء فيجب أن يحسن منه تعالى أن يخلق بعض الأحياء دون بعض ، أو يجعل بعضهم حيًا دون بعض .

ومتى لم يقل بذلك لزم أن يفعل تعالى ما لا يتناهى ، وألا يتقدم فعله فى الوجود إلا وقتا واحدا ، وسائر ما يلزم المخالف فى الأصلح من وجوه الفساد على ما نشرحه من بعد .

سؤال

حُكى عن برغوث[2] أنه قال : لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الخلق لا لينفعهم ، ولا ليضرهم ، ولا لوجه يخرج به من كونه عبثا . ويحسن أن يجعلهم بصفة المكلف ولا يكلفهم ويحسن أن يكلفهم لا ليعرضهم للثواب .

وقال سائر المجبرة : إنه تعالى خلقهم فى الابتداء لينفع بعضهم ، ويضر آخرين .

وقد ثبت أن ذلك قبيح ، وأنه تعالى لا يفعل القبيح ، فلا يجوز أن يكلف من يعلم أنه يكفر لكى يكفر ، ولكى يُضرّ به . ولا يجوز أن يخلق الخلق لا لوجه يحسن عليه ؛ لأن العبث قبيح .

وقد بيّنا بطلان القول بأنه تعالى إذا كان حكيما لنفسه لم يزل ، ولم يدخل فى الحكمة

(١) فى الأصل : « القوا » وكأنه يريد بالقوى الروح والعظم وغيرهما .

(٢) هو محمد بن عيسى ، وبرغوث لقب له ، من المتكلمين ، وله ذكر فى كتاب الانتصار ١٣٣ ، ١٣٤ وانظر استدراكات الانتصار ٢١٦ .

بفعله ، وأنه إذا لم يُشرّف ويُفضِّل ويُعزّ بأفعاله لم يصر حكيما بها ، فيجب أن يحسن منه الاختراع لا لغرض . وبسطنا القول فى إبطال ذلك فلا وجه لإعادته .

فأمّا قولهم : إنما يقبح الفعل منا لتجاوزنا فيه الحدّ والرسم ، إلى ما شاكل ذلك فقد اقتصّينا بيان فساده فى أول باب العدل .

١ ٩٥ فأمّا قولهم : إذا حسن منه تعالى أن يكلّف مع العلم بأن المكلَّف يكفر وإن / قبح مثله فى الشاهد جاز أن يخترعه ليُضرّ به ، ويحسن منه ذلك ، وإن قبح أمثاله فى الشاهد ، فسنبيّن فساده عند بيان حسن تكليف من يعلم الله من حاله أنه يكفر .

فأمّا قولهم : إذا جاز أن يفعل تعالى الحَسن لا لنفع ولا لدفع مضرة ، وإن قبح منا ذلك فى الشاهد وعُدّ عبثا ، فهلّا حسن منه الاختراع لغير غرض أو ليُضرّ بالمخترع ، فقد بيّنا سقوطه من قبل ، ودللنا على أن الحسن قد يُفعل لحسنه ، وإن لم يكن فيه نفع ولا دفع مضرة .

وأمّا قولهم : إذا جاز أن يخالف الواحد منا فى صفات ذاته ، وإن كان حيًا ، فيكون مخالفا للأجسام ويكون قادرا لنفسه وغنيًا لم يزل فهلاّ جاز أن يخالف حال فعلنا ، فيحسن منه ما يقبح مثله منا ، إلى غير ذلك من الأسولة المشاكلة لهذا السؤال ، فقد بيّنا سقوطه فى أول باب العدل ، ودللنا على أن جهة القبح متى حصلت فى الفعل وجب قبحه ، ولا يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين ، وبيّنا أن ما وجب كون الحى منا جسما ومُثبتا[1] لا يصح فيه تعالى ، فيصح كونه عالما قادرا وإن تعالى عن كونه جسما مثبتا[1] .

واعلم أنهم ممّا[2] تطرقوا بالطعن فيما يتصل بالتكليف إلى الطعن فى التكاليف ، نحو

(١) فى الأصل « مبدا » من غير نقط ، والظاهر ما أثبت . والمراد بكونه مثبتا أنه متحيز فى مكان .

(٢) هذه العبارة تفيد التكثير . ومنه جاء فى قول أبى حية النميرى :

وإنا لمما نضرب الكبش ضربة   على رأسه تلقى اللسان من الفم

وانظر المغنى فى النحو فى مبحث « ما » .

طعنهم فى الإعادة وصحّتها أو حسنها ، وطعنهم فى الاخترام والإماتة والفناء ، وطعنهم فى دوام الثواب وخلوصه من كل شائب ، وطعنهم فى دوام العقاب ، وطعنهم فى قولنا فى الإنسان ، وأنه غير الروح عند ذكر الإعادة وكيفيّتها ، وطعنهم فى الشرائع ، وفى وجه الحكمة فى كثير مما خلق ، إلى ما يتّصل بهذا الباب / .

وإنما أخّرنا القول فيه ؛ لأنه يجىء فى موضعه .

وربما طعنوا فى التكليف بالمطاعن التى يوردونها فى تكليف من يعلم أنه يكفر ، وإنما أخرنا ذكره لأن إيراده فى موضعه أولى .

أبو سلـــوم المعتـــزلي

« الكلام فى حُسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر »

فصـــل

فى أنه يصح إرادة ما يعلم المريد أنه لا يقع

قد بيّنّا فى باب الإرادة أن الإرادة تتناول الشىء على طريقة الحدوث ، وأن كل ما صحّ عند المريد حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريده .

وبيّنّا ذلك بأن ما اعتقد الواحد منا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريده ، ومتى اعتقد صحة حدوثه صحّ أن يريده على طريقة واحدة . فيجب لهذا الأصل صحّة إرادة الواحد منا من غيره إحداث الفعل ، كان المعلوم أن يفعله ، أو لا يختار فعله .

فإن قال : إذا لم يصح تعلّق العلم بحدوث الشىء إلا والمعلوم أنه يحدث ، فهلاّ قلتم مثله فى الإرادة ؟

قيل له : إن العلم يتعلق بالشىء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يتعلق بحدوث الشىء إلاّ ويجب أن يحدث ، وإلا انقلب جهلا . وليس كذلك حال الإرادة ؛ لأنها تتناول حدوث الشىء ولا تتعلّق به على ما هو به . وهى فى بابها بمنزلة الاعتقاد الذى قد يتعلّق بالشىء على ما هو به وعلى ما ليس به ؛ لأنها لاتكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص ، فهى جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم .

ولذلك لا يفترق حال الإنسان / فيما يجده من نفسه من كونه مريدا للشىء بين أن ١٩٦ أ
يحدث عنده أولا يحدث ، كما يجد العالم من نفسه أن معلومه يجب أن يكون على ما علمه .

وقد بيّنا من قبل بطلان قول المجبرة : إن إرادة كون مالا يكون تمنٍّ وشهوة ، فلا وجه لإعادته . ويجب أن تكون الإرادة فى هذا الباب بمنزلة القدرة ، فإذا لم يمتنع فيها أن تتعلق بما المعلوم ألا يحدث إذا صح حدوثه بها ، فكذلك لا يمتنع مثله فى الإرادة .

وقد دللنا على صحّة ذلك فى القدرة ؛ لأنا قد بيّنا من قبل أن القادر يقدر على مايعلم أنه لا يكون وتقصّينا القول فيه ، فيجب مثله فى الإرادة .

وبيّنا فى باب الإرادة أنه تعالى قد أراد من جميع المكلفين الطاعة والإيمان ، وإن علم أن بعضهم يعصى ولا يفعل ما أُريد منه . وكل ذلك يبيّن صحّة ماقدمناه .

ويدلّ على ذلك أن الواحد منا قد يعلم نفسه مريدا من ولده الفعل ، ثم ينكشف له فى الثانى أن ذلك الفعل فى الحال الذى أراده لم يوجد ، كما ينكشف له أنه يوجد منه ذلك ، ولا يفرق بين حالتيه فى كونه مريدا ، كما لا نفرق بين حالتيه فى كونه معتقدا لما يعتقده .

وهذا يبيّن أن انتفاء حدوثه لا يحيل تعلّق الإرادة به .

فإن قال : إنى لا أمتنع من جواز كونه مريدا لما لا يحدث إذا اعتقد أنه يحدث ، وإنما أمتنع من ذلك إذا علم أن من أراده منه لا يختاره .

قيل له : إذا كان علمه بذلك لا يمنع من صحّة حدوثه من جهته ، ومن أن يكون عالما بذلك من حاله ، لم يمنع من صحّة كونه مريدا له ، ولا فرق بين من أحال كونه مريدا
٩ ب له ، وبين من أحال كونه مقدورا . وقد اعتمد / شيوخنا رحمهم الله فى إبطال هذا القول
على أن العلم بأن القادر لا يفعل الفعل لو منع من أن تصح إرادته منه لمنع غالبُ الظن من ذلك ، فكان يجب إذا غلب على ظن الواحد منا أن غيره لا يفعل الفعل ألاّ يصح أن يريده ، وفى علمنا بصحة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : ومن أين أن ذلك يصح مع غلبة الظن ، ونحن ننازع فيه ؛ كما نازعتنا فى صحته مع العلم ؟

قيل له : قد ثبت أن الواحد منا يغلب على ظنه ممن يستدعيه إلى الدين أو يرشده إلى الطريق أنه لا يقبل ذلك ، ويصحّ أن يريده منه ؛ كما يصح إرادة ذلك ممن يغلب على الظن أنه يقبل ولا شىء أظهر مما نجده من أنفسنا ، فيجب بذلك بطلان قول المخالف فيه .

ولا يمكن دفع ماقلناه من أنه قد يغلب على ظننا من حال اليهودىّ وسائر المخالفين أنه لا يقبل ماندعوه إليه لأمارات تظهر فى ذلك ، وقد نريد القبول منه وندعوه إليه .

يبيّن صحة ماقلناه أن العلم بصحّة حدوث الشىء ، والاعتقاد لصحة حدوثه ، والظن لذلك يجرى مجرى واحدا فى صحّة الإرادة . وكذلك العلم باستحالة حدوثه . والاعتقاد لذلك يتساوى فى استحالة إرادته . فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظن فيما قدمناه من صحة إرادة مانعلم أن القادر يصحّ أن يفعله .

وإنما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التى تقع من العباد ؛ لأنا نجوّز فى كل واحد منهم أن يُخترم دون الفعل ، وأن يعصى أمرنا ومرادنا ،
كما نجوّز فيه أن يطيع ، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيّن ذلك / بالعلم ، وإن كان ١٩٧
شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنه قد ثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يريد من أبى لهب وغيره الإيمان ، وإن علم أنه لا يؤمن بخبر الله تعالى ، ويصحّ منا إرادة الإيمان من جماعة الكفار ، وإن علمنا أنهم لا يجتمعون على الهدى .

فإن قيل : إن الاعتماد على ذلك لا يمكن مع كون المخالف مخالفا فى صحّة تكليف من يعلم أنه لا يؤمن وإرادة ذلك منه ؛ لأنه ينكر ماوكّدتموه من جهة الشرع ، ويحيل ورود ذلك من الحكيم ، بل يقول : إن هذا التكليف من فعل الظَلَمة ، أو من فعل الشيطان ، على مايقوله الثَنَوية والمجوس . قيل له : إن الدلالة قد دلّت على فساد قولهم ، وعلى ثبوت الشرع ، فلا يمتنع أن نبنى هذا الكلام عليه، ولا يمتنع أيضا أن نبنيه على أن

الواحد منا قد اعتقد أن جماعة الكفار لا يؤمنون ، وكذلك الرسول قد اعتقد فى أبى لهب ذلك ، لأن اعتقاد ذلك لا يمكن دفعه ؛ كما يمكن ذلك فى العلم ، ومع ذلك فقد صحّ منه عليه السلام إرادة الإيمان منه ، وكذلك منّا . وإذا ثبت أن اعتقاد انتفاء ذلك فيه لا يمنع من صحة إرادته ، فكذلك القول فى العلم على ما رتّبنا الكلام فيه .

وهذا الوجه أولى أن يُعتمد من الوجه الأول . وإذا ثبت هذه الجملة لم يمكن أن يقال إن تكليف من يعلم الله أنه يكفر لا يصحّ أصلا ، فضلا عن أن يقال : إنه يحسن فى الحكمة ، لأنا قد بينا أن إرادة الإيمان منه تصحّ ، وهى التكليف ، فلا وجه للمنع من صحته ويجب أن ينظر فى حسنه أو قبحه .

وإنما قدّمنا القول فى ذلك ؛ لأنا نعتمد فى حسن هذا التكليف على أنه تعريض لمنفعة عظيمة ، والتعريض للشىء فى حكمه ، فلا بدّ من أن نبيّن أنه يصح منه تعالى إرادة
٩٠ ب ذلك ؛ لأن بها يكون / معرّضا ، ولولاها لم يكن بأن يكون معرّضا للنفع أولى من أن يكون معرّضا للمضرة ؛ لأنه قد مكّن المكلَّف من فعل ما يصل به إلى كلا الأمرين .

ولسنا نجعل الإرادة مما بها يصير المكلَّف عالما بوجه الوجوب عليه ، وقبح القبيح ، لأنه تعالى إذا اضطرّه إلى ذلك ، أكمل[١] عقله ، وعرف ذلك أراد منه فعل الواجب أم لم يرد ، ويكون فى حكم المكلَّف فى أنه يستحقّ الثواب على الواجب ، والعقاب إذا أخلّ به أو أقدم على القبيح الذى يعرف حاله . لكن القديم تعالى لا يكون مكلِّفًا له إلا بأن يريد عند إكمال عقله وجعله إيّاه على الشرائط التى معها يجب تكليفه منه [٢] الواجبات[٢] واجتناب القبائح . وإن كان لا يمتنع أن يقال : إنه يوجب عليه

(١) فى الأصل : « وأ كل » .

(٢) هذا الكلام . معمول لقوله : « يريد » .

الواجبات بالتعريف من غير إرادة ، ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه تعالى أن يجعله بصفة المكلف إلا ويريد منه الواجب ، وإلا كان فى حكم العابث أو المغرى بالقبيح ، على ما نبيّنه من بعد .

فإن قال : إذا لم يصحّ إرادة ما علم المريد أنه لا يصح أن يحدث ، فهلاّ قلتم : إنه لا يصحّ أن يريد ما علم أنه لا يختاره ؟

قيل له : إن ما يعلم استحالة حدوثه أو يعتقد ذلك فيه لا يصحّ أن يريده هذا العالم ؛ لأن الإرادة فى الصحّة أو الامتناع تتبع الاعتقاد ، فأمّا إذا علم صحة حدوثه فيجب أن تصحّ منه إرادته ، وإن علم أنه لا يختار ذلك لبعض الأغراض والدواعى .

فإن قيل : فيجب أن يصحّ منكم إرادة الفعل من العاجز والجماد ، لأنه يصح منهما الفعل لو قدرا .

قيل له : إن [كان[١]] المراد بذلك فيهما بشرط أن يصيرا بحيث يصح الفعل منهما فذلك سائغ ، وإن أراده وهما على ما هما عليه فذلك محال ، لأن ما يعلم استحالة حدوثه لا يجوز أن يراد .

١٩٨ / فإن قيل : فيجب أن يصحّ منه تعالى أن يريد من العبد الإيمان ، وإن علم أنه مفسدة فى تكليف غيره . قيل له : إن ذلك يصح عندنا ، لما ذكرناه من العلة فى هذا الباب ، وإنما نجوزه لكونه قبيحا فلا اعتراض علينا به .

فإن قيل : وكيف اشترطتم فى صحّة إرادة الشىء أن يكون المريد عالما بأنه يصح أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله : يصحّ ممّن اعتقد فى الباقى أنه يحدث ـ حالا بعد حال ـ أن يريده وإن كان فى نفسه يستحيل حدوثه .

قيل له : إنه رحمه الله قد قال ذلك فى الجامع الصغير ، لكن الصحيح عندنا أن الإرادة تحتاج فى تعلّقها بالشىء إلى أن يكون فى نفسه مما يصحّ حدوثه ، فأمّا فى وجودها

(١) زيادة يقتضيها المقام .

غير متعلقة فإنها تتعلق بكون المريد معتقداً لحدوث الشيء فقط . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو اعتقد الواحد أن الجسم يبقى ببقاء يحدث حالا بعد حال لصح أن يريد ذلك ، ولا تكون الإرادة متعلقة بشيء ؛ بل تكون إرادة لا مراد لها ، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد فى الباقى أن يحدث حالا بعد حال أن يريده وإن كان فى نفسه يستحيل حدوثه ؛ لأن الحدوث شرط فى تعلقُها . فمتى لم يكن الشيء مما يصح الحدوث فيه يجب ألا يتعلّق ، كان الشيء معلوما فى الأصل أو لم يكن . ولو صحّ ماقاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته : من أن العالِم بأن الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصح أن يريده إذا علم أن اختياره ممكن .

فإن قال: أوليس لو علم الوالد من حال الولد أنه إذا أمره بالشيء أنه لا يختاره ، ويختار تركه الموجب المضرة أو المؤدّى إليها أنه لا يصحّ أن يريد ذلك منه، فهلا قلتم مثله فى القديم تعالى؟

قيل له : إن الوالد قد يصحّ أن يريد من ولده ماذكرته ، إلا أنه إذا / كان يغتمّ
بما يلحق ولده من المضرة صرفه ذلك عن الإرادة والمراد . ٩٠ ب

فصــــل

فى أنه تعالى يصحّ أن يجعل مَن المعلوم من حاله أنه يكفر بصفة المكلف

قد علمنا أن القدرة لجنسها تتعلّق بالكفر والإيمان وسائر المتضادات الداخلة تحت مقدور العباد . وثبت أن ذلك لا يجب فيها لاختيار مختار فى الحال أو المستقبل ، وصحّ أن سائر وجوه التمكين كالقدرة ؛ لأن الحال فى أن الآلة تصلح للأمرين أكشف من الحال فى القدرة ، فصحّ أن كمال العقل لا تقف صحته على أن العاقل يختار الطاعة دون المعصية ، وكذلك القول فى الشهوة والنفور . فإذا ثبت ذلك وكان الحىّ منا يحمل سائر

ماذكرناه من المعانى ، أطاع فى المستقبل أو عصى ، فقد صحّ أنه تعالى يصح أن يجعل مَن يعلم أنه يكفر بهذه الصفات ؛ كما يصح ذلك منه فيمن المعلوم أنه يؤمن . وما نجد من حال الكافر وأنه بهذه الصفة كالمؤمن يبيّن صحة ذلك ؛ لأن العقلاء لم يختلفوا فى أن الكافر قد وُجد بهذه الصفة . وإنما تنازعوا وجه[1] الحكمة فيه ، واختلفوا فى هل يحسن ذلك ، وهذا بين فى هذا الباب .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لا يصحّ أن يجعل مَن المعلوم أنه يكفر بصفة من يعلم أنه يؤمن فى باب الألطاف ، لأنه لا لطف فى المعلوم يؤمن الكافر عنده .

قيل له : إن اللطف إنما يجب عليه تعالى فعلُه متى كان فى المعلوم مايطيع المكلَّف
١٩٩ عنده ، فأمّا إذا علم أنه لا لطف له فى فعل ما كُلّف على وجه / من الوجوه ، فليس
هناك مايصحّ وصفه تعالى بالقدرة عليه ، فيقال بأنه بألّا يفعله لا يكون مُزيحا لعلته ، أو لا يصحّ أن يسوّى بينه وبين منَ المعلوم أنه يؤمن فيه . ولا يمتنع عندنا فى كثير ممن يُعلم من حاله أنه يؤمن ألا يكون له لطف ، بأن يعلم أنه يختار الإيمان على كل حال ليصحّ تكليفه ، وإن لم يلطف له فيما كلّف ، وذلك يبيّن أن اللطف ليس بشرط فى التكليف على كلّ حال ، وأن التسوية بين من المعلوم أنه يكفر وبين من المعلوم أنه يؤمن فى سائر شروط التكليف صحيحة على مابيّنا القول فيه .

فصــــل

فى أن المكلف يستحق الثواب ، وأن التفضل بالثواب لا يحسن

اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فعل القبيح ؛ لكونه عالما غنيًا ؛ فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلّف الأمور الشاقّة إلا على جهة التعريض للمنفعة ، وإلّا كان

(١) كذا فى الأصل ، والأولى : « فى وجه .. » .

ذلك قبيحا ؛ لأنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن أن يكلّف على جهة الاستحقاق ؛ لأن ذلك يقتضى فى كل تكليف وجوب تقدم تكليف آخر له ، وفى هذا إبطال القول بأن للتكليف أوّلا .

ولا يصح أن يقال : إنه تعالى يُلزم الشاقّ تخلّصا من مضرة ؛ لأنه لا مضرة يشار إليها إلّا ويصح منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف ؛ فيكون التكليف فى الحال هذه عبثا .

فلم يبق إلّا أنه إنما يكلّف لمنفعة ، لولاها لم يحسن التكليف . وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم فى أنها لا يحسن أن تُفعل فى القَدْر والصفة إلّا على جهة
٩٩ ب الاستحقاق ؛ فكما لا يحق الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذى / يستحقه المؤمن، فكذلك القول فى الثواب .

ونحن نتقصى القول فى ذلك من بعد .

فصل

فى أنه تعالى لا يصحّ أن يكلّف مَن المعلومُ من حاله أنه يكفر على وجه يصحّ معه ألّا يستحق المكلف العقاب إذا لم يؤدّ ما كُلف

إن سأل سائل فقال : هلاّ قلتم فيمن المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه تعالى لو أراد تعريضه للمنفعة لكلّفه على وجه يؤمن ، ولا يصح أن يكفر ، بأن يمنعه من الكفر ، ويحول بينه وبينه ، أو يعجزّه عنه ، أو بأن يلجئه إلى ألاّ يفعل الكفر ويفعل الإيمان . فإن منعتم من ذلك وأحَلتموه ، فهلاّ جاز أن يكلّفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن لا محالة ، ولا يكلّفه على الوجه الذى يعلم أنه يكفر ؛ لأن الوجوه فى هذا الباب غير

محصورة . فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز ، وجعلتم مايقدِر عليه تعالى من التكليف مقصورا على وجه دون وجه ، قيل لكم : فهلاّ جاز أن يكلّفه فى وقت يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه فى وقت يعلم أنه يكفر ، وهلاّ كلّفه الأمور التى يستحقّ بفعلها الثواب ، ولا يستحقّ بألاّ يفعلها العقاب ؛ كالنوافل ، وهلاّ تبيّنتم[1] بصحّة تكليفه على الوجوه التى بينّاها من غير أن يستحق العقاب ، على أن مُكلّفه على الوجه الذى يستحق العقاب غير حكيم ، وأن هذا التكليف من فعل الظلمة ؛ كما تقوله المَانَويّة[2] ، أو من فعل الشيطان كقول المجوس ، أو إن كان من فعله تعالى فيجب أن يكون ممّن
يجوز أن يفعل القبيح كما يقوله المجبرة . فإن / قلتم : إن التكليف على وجه يؤدّى إلى ١٠٠
الطاعة وإن صحّ ، فالتكليف على وجه يُعلم أنه يكفر يحسن ، قيل لكم : فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلّفه ولا يلطفُ له إذا علم أنه يؤمن مع اللطف ، ويكفر مع عدمه ، ويجب أن يحسن منه تعالى أن يؤلم المكلّف ، مع العلم بأنه لو خَلَق له ولداً اسدّ مسدّ الألم فى أنه يختار الإيمان عنده . ويجب أن يحسن من الواحد منا أن يعرّض ولده لما يختار الفساد عنده ، مع تمكّنه من تعريضه على وجه يختار الصلاح .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يريد له السلامة والفوز بالنافع المتفضَّل بها ، ويصح أن يصل إليها مع فقد التكليف،فكيف يحسن منه أن يكلّفه لمنافع يعلم أنه لايصل إليها وإن لم قدره . أوَ ليس المتقرر فى العقول أنّ يسير المنفعة إذا علم أن الحىّ يصل إليه آثر

---

(١) فى الأصل : « ببيتم » هكذا من غير نقط ، وقد أثبتناها كما نرى . غير أن قوله بعد : « على أن مكلفه .. » لا يناسب هذا ؛ إذ يجب حذف (على) إلا أن يضمن (تبينتم) معنى (وقفتم) .

(٢) نسبة إلى مانى ، وكان فى أيام سابور بن أردشير من ملوك الفرس . وهو من القائلين بأن الكون يرجع إلى النور والظلمة فهو من الثنوية . وانظر فى تاريخه وتفصيل مذهبه فهرست ابن النديم ٤٥٦ ومابعدها .

وأولى من كثير يعلم أنه لا يصل إليه ، ومن يوصله إلى ذلك اليسير أقرب إلى حُسْن النظر ممّن بيّن له طريق الكثير الذى لا يصل إليه . أو ليس المتعالَم من حال المنفعة التى لا يجب بفوتها المضرّة الدائمة أنها آثر وإن قلّت من منفعة(١) عظيمة يجب بفوتها العقاب الدائم . على أن العقاب قد يحسن إسقاطه ، فهلاّ قلتم : إنه تعالى إن كان يختار تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلابدّ من أن يتضمّن إسقاط العقاب الذى يستحقّه ليحسن منه أن يعرّضه للمنفعة التى يعلم أنه لا يتعرض لها ، وإلّا فإن حسن أن يعاقبه صار فى الحكم كأنه اختار له العقاب ، وأدخله فيه . وذلك قبيح .

واعلم أن القدرة على الشىء هى القدرة على مثله وضدّه . وقد دللنا على ثبوت ذلك
١ ب فيها ، وبيّنّا أن / الآلات بمنزلتها فى أنها إذا صلحت للشىء صلحت لضدّه . وقد علمنا أن المعصية هى مثل الطاعة فى الجنس أو مضادّ(٢) لها ، وإن كان فيها ما يخالفها . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال إنه تعالى يمكّن المكلف من الطاعة دون المعصية ؛ لأن ذلك يستحيل فى سائر وجوه التمكين .

ألا ترى أن القادر على الشىء يقدر على إيجاده على وجه يحسن وعلى(٣) وجه يقبح ، ويتمكّن من ذلك بآلاته .

فأمّا الجهل المضادّ للعلم فإنه يصح أن يبتدئه ، وأن يفعله عند شبهة وداع ولا يحتاج إلى ما تحتاج المعرفة إليه من النظر فى الدلالة .

فإذا ثبت ذلك لم يصحّ من القديم تعالى أن يكلّف الطاعة ، ولا يمكّن من المعصية ، ولا يصح أيضا أن يخلّى بينه وبين الطاعة ، ويمنعه من المعصية ؛ لأن الفعل

(١) فى الأصل : « المنفعة » .
(٢) فى الأصل : « مضادا » .
(٣) فى الأصل : « لا » .

الواحد إذا صح أن يُفعَل على الوجهين لم يصحّ أن يُمنع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر ، مع كون المنع ضدّا له ، أو جاريا مجراه .

وكذلك فلا يصحّ أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلّا ويمتنع أن يريده على وجه يحسن عليه . ومتى منعه من الإرادة بعجز أو فساد محلّ(١) يقتضى ذلك بطلان التكليف أصلا .

وأمّا إذا منعه بالكراهة فغير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر ، لكنه يصير فى حكم الممنوع الملجأ فى زوال التكليف . ولا يصح أن يُمنع من الشىء ولا يمنع من بعض أضداده إذا كان الكلام فى الأكوان التى يبتديها فى محل القدرة ، وكان المنع من
ذلك هو ببعض / أضدادها . ١٠١ أ

ولو ثبت أنه يُمنع من جنس دون جنس لكان مالم يُمنع يوجد فيه القبيح والحسن . ولو صحّ أن القبيح يضادّ الحَسَن على كلّ وجه ، وأن المنع منه يصحّ دون الحَسَن ، لوجب أن يكون المنع منه يزيل التكليف ، ويوجب قبحه ؛ لأن مَن لا يمكنه إيثار القبيح على الحسن لا يحسن تكليفه ، ويصير بمنزلة المُلْجأ ، ومن لا يمكنه الانفكاك من الشىء . وقد بيّنّا من قبل أن القدرة لو تعلّقت بأحد الضدّين لوجب فساد التكليف فيجب مثلُه لو وقع المنع من أحد الضدّين . وقد صحّ أن فى القبائح ما يقبح ، وإن لم تتناوله الإرادة ، فليس يصحّ أن يقال : إنه يُمنع من فعله لمنع يرجع إلى الإرادة .

فإن قيل : إذا صحّ عندكم خلوّ القادر منّا من الأخذ والترك ، فهلاّ صحّ أن يُمنع المكلّف من القبيح ويتمكن مع ذلك من إيجاد الحسن والواجب ، ويصحّ أن يخلو منهما ، فيصحّ تكليفه على هذا الحدّ .

قيل له : إنا قد بيّنّا أن أكثر الحسَنات والواجبات يصحّ أن يفعله المكلف على

(١) فى الأصل « ويقتضى » .

وجه يقبح عليه ، والمنع من ضدّه لا يخرجه من أن يكون ممكّنا من القبيح ، ومنهيا عن فعله . على أن الواجب متى أخلّ بفعله مع السلامة ، فلا بدّ من أن يستحق العقاب ؛ كما يستحقّه على[1] العقاب ، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلف من أن يكون بمنزلة الممكّن من القبيح فى صحة كونه مستحِقًا للعقاب وقد صحّ بالدلالة التى نذكرها من بعد أن مَن أخَلّ بالواجب يستحقّ الذمّ بالعقاب ، وإن لم يكن فاعلا لتركه . فيجب على قولنا ألا

١٠ ب يخلو المكلف من صحّة استحقاق العقاب / كما لا يخلو من ذلك على قول من يحيل كونه مخِلاً بالواجب إلاّ بأن يكون فاعلا لتركه .

وليس له أن يقول : إنه تعالى يصح أن يكلفه الواجب والنفل ويلجئه إلى ألاّ يفعل القبائح ، فيمكنه أن يتطرّق إلى استحقاق الثواب دون العقاب ، وذلك لأنه مع الإلجاء إلى ألّا يفعل القبيح لا يحسن أن يكلّف على ما سنبيّنه من بعد . ولو ثبت أنه يحسن أن يكلّف لكان يتمكن من فعل الواجب وألّا يفعله لأنه لا يصحّ أن يقال : إنه من حيث أُلجئ إلى ألّا يفعل القبيح يجب كونه مُلْجأ إلى فعل الواجب ، ومتى تمكن من ذلك صحّ أن يستحق العقاب بأن يخلّ بالواجب ؛ كما يصحّ أن يستحقّ الثواب بفعله ؛ وذلك يرده إلى أنه بمنزلة المتمكن من القبيح فى أنه يصحّ أن يستحق العقاب .

وليس له أن يقول : هلّا كلّفه النوافل فقط دون الواجبات ، فيصح منه التوصّل إلى استحقاق الثواب دون العقاب ويصحّ أن يعرّضه لمنزلة الثواب على وجه لا يصحّ أن يستحق العقاب ، فيقبح من هذا الوجه أن يكلفه الواجبات ، وذلك لأن من أكمل عقله فلا بد من أن يكلف المعرفة والنظر ، ولا بد من وجوبهما عليه ، وكذلك القول فى كثير من الواجبات العقلية . وذلك محلّ ما سأل عنه .

(١) كذا وكأنه يريد بالعقاب القبيح الموجب للعقاب ، فهو من إطلاق الشيء على سببه .

فإن قال : جوّزوا فيمن المعلوم من حاله أنه يؤدّى ما كُلّف من العقليات ، وأنه يعصى فى الواجبات التى قد يصح ألاّ تجب عليه من الشرعيات ألّا يكلف هذه الواجبات ، ويكلف بدلا منها النوافل التى يصل بها إلى الثواب دون / العقاب . ١٠٢ أ

قيل له : إن ما ذكرته لو صح لوجب ألا يحسن تكليف هذا المكلف الواجبات التى يعلم أنه يخلّ بها . فأما مَن المعلوم من حاله أنه يكفر فى العقليات أجمع ، فيجب أن يحسن تكليفه ؛ لأنه لا طريق يصل بها إلى الثواب الذى عرض له سوى ما كلّفه . ومتى ثبت حسن ذلك فى بعض المكلفين ثبت فى سائرهم مثله .

على أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بين أن وجه الحكمة فى تكليف النوافل أنها تسهّل أمثالها من الواجبات العقلية أو السمعية ، فلا يجوز أن يكلّف تعالى ضربا من النافلة إلا مع تكليف ما شاكله من الواجب . وبيّن صحّة ذلك بأنه تعالى لم يكلّفه نافلة إلا مع إيجاب ما شاكله : من صوم ، وصلاة ، وغيرهما .

فأمّا الاعتكاف فقد يجب ما هو من جنسه ؛ نحو الوقوف بعرفة ، ونحو ما يوجبه على نفسه بالنذر . فأمّا الحج المتطوّع به فقد يجب مثلُه بالنذر على بعض الوجوه ، وقد يجب أمثال كل ركن منه ؛ والامتناع مما يجب لأجل الإحرام الامتناع منه لأنه يجب فى الصوم الامتناع من الوطء ؛ كما يجب فى الحجّ ، وقد يجب الامتناع منه فى حال حيضها . هذا لو ثبت أن الداخل فى حجّ النفل يكون متطوّعا بسائر أركانه ، فكيف وقد ثبت أنه إنما يكون متطوّعا بالإحرام فقط ، ثم يلزمه المضىّ عليه . ويخالف الحجُّ فى ذلك الصوم والصلاة عند كثير من الفقهاء ؛ من حيث لا ينقطع بالقطع ، فيجب من هذا الوجه المضىّ فيه مع الصحّة ؛ كما يجب ذلك مع الفساد . وليس كذلك حكم الصوم والصلاة . وإن كان فى الفقهاء من يجمع بين الكلّ ، ويقول فيمن أفسد ذلك : يلزمه القضاء / كما يلزم ذلك فى الإحرام عند الكل . وليس بنا حاجة إلى تقصّى القول فى ذلك ؛ لأنه قد بان الجواب عما سأل عنه . ١٠٢ ب

ولا يبعد على طريقة شيخنا أبى هاشم رحمه الله لو صحّ أن يكلّف تعالى النوافل دون الواجبات أن يحسن منه تعالى أن يكلّفه مع النوافل الواجبات ، وإن علم أنه يكفر فيها ، إذا لم تكن مفسدة فيما يطيع فيه ، لأنه يستحقّ بمجموع الأمرين من الثواب مالا يستحقه بأحدهما . فيجب أن يحسن منه أن يعرّضه للمنافع العظيمة ، وإن كان المعلوم أنه لا يصل إليها بسوء اختياره ، فإنه لا يكون علمه بأنه يصل إلى ثواب النافلة لو كلّفه إيّاها فقط بموجب أن يقبح أن يكلفه الواجبات مع النوافل إذا كان المعلوم أنه يصح أن يصل بهما إلى أضعاف ذلك من الثواب ، وأن يخسر حظّ نفسه ولم يحسن الاختيار . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلّفه الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف ، وإن علم أنه يكفر ، ولا يكلفه الوجه الأسهل ، وإن علم أنه يؤمن لو كلفه على هذا الوجه لحصول ثواب زائد فى الوجه الأشقّ ، فهلّا حسن أن يكلّفه الفرض مع النفل وإن علم أنه يعصى فى الفرض ، لما فيه من الثوب الزائد على مايحصل له لو كلّفه النفل بانفراده .

وقد جوّز رحمه الله أن يكلّفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفا زائدا، وإن علم أنه يكفر ، لما فيه من التعريض لزيادة الثواب،وإن كان المعلوم أنه لا يناله ويحرم
نفسه ماقد استحقّه من قبل فما الذى يمنع من أن / يكلفه تعالى الفرض مع النفل،وإن علم ١٠ ا
أنه من حاله أنه يعصى فى الفرض .

وهذا يبيّن أنه لا حاجة به رحمه الله على طريقته فى التكليف إلى أن يبين أن تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسن ، وأنه لا فرق بين أن يحسن ذلك أو لا يحسن ، فى أنه يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلف الفرض معها ، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه ، إلا أن يعلم من حاله أنه يطيع فى كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه ، ومتى جمع بينهما عصى فيهما . فيجوز أن يقال فيمن حاله هذه : إنه لا يحسن أن

يكلّف إلا النفل . هذا إذا كان الثواب الذى عرض له بالنفل مثل مايستحقه بالفرض لو كلّفه ، فأمّا إذا كان فى الفرض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلّفه دون النفل ، وإن كان المعلوم أنه متى عصى فيه استحقّ العقاب . وهذا كلّه لا يؤثّر فى صحّة ماتكلّفه رحمه الله من بيان القول بأنّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ، لما فى ذلك من إسقاط السؤال من أصله ، وإن صح على طريقته أن يجيب بما ذكرناه أيضا لو صح تكليف النوافل وحدها . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى فى هذا الباب .

فأمّا قول السائل : هلّا جاز أن يكلفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن ، ولا يكلفه على وجه يعلم أنه يكفر ، فليس له مدخل فيما قدمناه ؛ لأنه إن سلم له ذلك لم يخرج التكليف من أن يكون واقعا على وجه يصح أن يعصى فيه المكلف فيستحق العقاب ، وإن كان المعلوم أنه يطيع لا محالة . ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن يعصى فيه المكلف
١٠٣ ب على جميع / الوجوه ؛ لأن ذلك غير ممتنع ؛ كما لا يمتنع أن يعلم من حاله أنه يطيع على
كل وجه يكلّف عليه . ولو صحّ أنه لا بدّ من وجه لو كلف عليه لأطاع لم يمتنع أن يحسن تكليفه إذا كان فى ذلك الوجه من زيادة الثواب ماليس فى غيره على مانبينه بعد . ولو لم يكن فيه مزيد ثواب كان لا يمتنع أن يكلّفه على الوجهين جميعا ، لما يحصل له من مزيد الثواب لمجموعهما ، وإن عصى فى أحد الوجهين .

هذا إذا لم يتناف تكليفه على الوجهين ، ولم يكن أحدهما فسادا فى الآخر ؛ لأنه متى كان المعلوم ماذكرناه لم يحسن منه تعالى أن يجمع بين الوجهين أو الفعلين فى التكليف .

فأمّا ماسأل عنه فى الوقتين ، وفى اللطف ، وفى أنه لا يحسن أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر مع صحة الإنعام عليه تفضّلا ، وقوله : إذا حسن إسقاط العقاب فهلاّ وجب

أن يتضمن إسقاطه فيمن كلّفه مع العلم بأنه يكفر ، فليس لجميعه مدخل فيما قدّمنا ذكره ؟ لأنا قصدنا بذلك بيان القول بأن التكليف على وجه لا يصحّ من المكلف أن يستحق العقاب لا يصح وقد بينا ذلك . فأما هذه الأسولة فهى شُبَه من سلم ماقدمناه ويطعن فى حسن تكليف من يعلم أنه يكفر . ونحن نبينه فيما بعد إن شاء الله .

فصـــل

فى بيان الأمر الذى يصير المكلَّف به معرّضا للثواب وبيان مايصير به المكلَّف معرّضا لذلك

١٠ أ / اعلم أن المكلَّف إنما يصير معرّضا للثواب متى صار بالصفة التى لكونه عليها
يصحّ منه أن يتوصّل إلى استحقاق الثواب ، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه .

وعلى هذا الوجه يوصف الواحد منا بأنه عَرّض غيره لطريقة من المنافع إذا جعله بحيث يُمكنه أن يصل إلى نيلها . ولذلك يبعد فى المنافع المحضة الواصلة إلى الغير أن يقال : إنه عُرّض لها مع حصولها له من غير تسبُّب إليها بغيرها . وإنما لم يوصف بذلك والحال ماقلناه ؛ لأن المنافع حاصلة لا تحتاج إلى تكلُّف بعض الأفعال ليصل إليها . وفى ذلك من أعظم الدلالة على أنه إنما يقال : عرّض للمنافع متى لم تكن حاصلة ، وصحّ منه أن يتوصل إلى تحصيلها أو استحقاقها .

وقد علمنا أن المكلّف لا يصير بهذه الصفة إلّا إذا حَصَل ممكّنا من الطاعة ، وارتفع عنه الإلجاء ، ولم يَغْنَ بالحَسَن عن القبيح ، على ما سنبيّنه من بعد ، فمتى حصل كذلك ، وورد عليه مايقتضى الخوف من ترك النظر ، فقد حصل عالما بوجوب الأمور الشاقة ، فيجب أن يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق الثواب بفعلها . وكما يصحّ منه ذلك فقد

يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب ، والإقدام على القبيح .

وليس من شرط كونه معرّضا للثواب ألّا يصح منه التوصل إلى استحقاق العقاب ؛ لما دللنا عليه من قبل ، ولأن المتعارَف فى الشاهد أنا قد نعرّض الجائع للانتفاع بالأكل إذا قدّمنا الطعام إليه ، وإن كان معرّضا لترك الأكل الذى[1] يستحقّ به الذمّ ، ومن
عرّضناه الولايات والأحوال / العظيمة فقد يتمكّن من العدول عنها على وجه يستحق به ١٠٤
الذمّ ، ومن عرّضناه بإعطاء الآلة للإحسان قد يصحّ منه القبيح والإساءة .

وليس من شرط كونه معرّضا للثواب أن يكون تعالى آمِرا له بالطاعة ، أو يريدها منه ؛ لأن من حقّ الواجب إذا كان عليه فى فعله كُلْفة ومشقّة أن يستحق بذلك الثواب على الله سبحانه إذا كان هو الذى جعله بحيث يشقّ ذلك عليه ، وإن لم يرده منه . فلذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه تعالى لو نهى عن التوحيد ـ وقد أعلمنا وجوبه بالعقل ـ لم يخرج من كونه واجبا ، ولم يُخلّ ذلك باستحقاق الثواب به ، وبَيّن أنه لا معتبَر فى هذا الباب بالأمر والنهى ، على مايقوله المجبرة ، وأن المعتبَر بحال الواجب فى نفسه . فمتى كان شاقّا عليه وكان عالما بوجوه حُسْنه[2] ، أو فى حكم العالِم ، صحّ أن يستحقّ به الثواب وإن كان ـ رحمه الله ـ قد قال : إنه تعالى لو أمَر بالقبيح أو استفسد فيه لم يحسن منه عقاب المكلَّف ؛ لأنه[3] كان أُتِىَ من قِبَله فى القبيح الذى أقدم عليه ، وإن حسن من غيره ذمُّه .

وليس من شرط كون المكلَّف معرّضا للثواب أن يكون تعالى معرّضا له ؛ كما أنه ليس من شرط كون الواجب واجبا عليه أن يكون تعالى موجِبا له ؛ لأنه متى حصل المكلَّف بالصفة التى قدّمناها أمكنه التوصّل إلى الثواب بالطاعة ، سواء أراد القديم

---

(١) هو من وصف « ترك » . (٢) وضعنا هذه العبارة مكان بياض فى الأصل .
(٣) أى لأن المكلف . وقوله : « أتى من قبله » أى من قبل الله تعالى .

تعالى ذلك منه أم لا . وإنما يصير تعالى معرّضا له للثواب بالإرادة التى لولاها وما يَجرى مَجراها لم يكن بأن يكون معرّضا له للثواب أولى من العقاب ، لأنه قد مكَّنه من الأمرين
١٠ ا على وجه لا / مزيّة لأحدهما على الآخر ، فلو كان معرّضا له لأجل التمكين لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر .

وليس له أن يقول : إنه بنفس التمكين لا يكون معرّضا للثواب ، وإنما يكون معرضا لذلك متى أُكمِل عقله ، وعرّف الفرق بين الحَسَن والقبيح ، وجُعل مشتهيا للقبيح ، نافر الطبع عن الحَسَن الواجب . ومتى كان القديم تعالى جاعلا له بهذه الصفة التى تدعو إلى الواجب كان معرضا له للثواب دون العقاب ، وإن تمكّن من الأمرين . فإذن قد ثبت أن ما به يصير معرّضا به يصير القديم تعالى معرّضا . وفى ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وذلك لأن المكلف لا يتمكّن فى الحقيقة من فعل الطاعة على الوجه الذى يستحق به الثواب إلا وحاله ما ذكرته . فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة التمكين له من الوصول إلى ذلك . وكذلك أيضا فالمعلوم أنه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلا إذا كان حاله ما ذكرته ، فصار ذلك فى حكم التمكين له من التوصل إلى الأمرين ، وكلّ فعل صحّ وقوعه على وجهين فإنما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله فى الخبر وغيره من الأفعال . ولذلك قلنا : إنه تعالى لو أحيا الخلق لم يكن بذلك منعما ؛ لأن الحياة يصحّ معها المضارّ كما يصحّ معها المنافع ، وإنما يكون منعما بذلك متى فعلها قاصدا بها إلى نفعه . فكذلك إنما يصير تعالى معرّضا للمكلف لأحد الأمرين دون الآخر بالإرادة
١ ب وما يجرى مجراها من الأمر والترغيب بنصب الأدلة / على أنه يستحق الثواب ، أو بالخبر عن ذلك ، وعن صفة الجنة إلى ما شاكله .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان وصف المكلف بأنه معرّض للثواب مأخوذا من

التعريض الذى هو من جهته تعالى ؛ كما أن وصفه بأنه مذكور مأخوذ من ذكر الذاكر له ، فكيف يصحّ أن يكون معرّضا والقديم تعالى غير معرّض له ؟

وذلك لأن الذى قدّمناه قصدنا به بيان المعنى دون الاسم . والمعلوم من حال المكلف أنه يصحّ أنه يتوصل قبل أن يعرّضه تعالى بالإرادة والأمر إلى[1] الثواب والعقاب جميعا وإن لم يكن تعالى معرّضا له . فأما التسمية فلا معتبر بها فى بيان ما أردناه ؛ وإن لم يبعد من جهة الاسم أن يكون معرّضا ، ويفاد بذلك أنه يصح منه التوصل إلى ما ذكرناه ، ولا يكون المستفاد بذلك أن غيره قد عرّضه . لأنه لا يجب فى الأسماء أجمع أن تكون مشتقة ، ولذلك صحّ ما نقوله من أن (محدث[2]) ليس بمشتقّ ، وإن كان بمنزلة مُكرم ، وما شاكله من الأسماء المشتقة . ولذلك جوّزنا كون الواجب واجبا ، وإن لم يوجبه الغير ، كما لم يكن ذلك مشتقا . هذا [و] لو سلِّم كونه مشتقا فى اللغة لم يجب مثله فى الاصطلاح ؛ لأن هذه اللفظة على الوجه الذى نستعملها لا تكاد توجد فى اللغة ، لأنا قد بلغنا فى فائدتها ما لم يبلغه أهل اللغة ، كما نقوله فى لفظة الترك وغيرها .

والأولى ألا يكون المعرِّض لغيره معرّضا للمنفعة إلا بأن يُزيح عِلَّه فى الألطاف ؛ كما يُزيح عِلَّه فى وجوه التمكين ؛ لأن الواحد منا إذا علم أن الجائع إذا قُدِّم إليه الطعام
١٠٦ ا على وجه / مخصوص أكله ، وإذا قُدِّم إليه على وجه آخر لم يأكله ، والحال على المقدِّم وعليه واحدة أنه لا يكون معرّضا له بتقديمه ذلك على الوجه الذى لا يأكله . ويجرى ذلك عندهم مَجرى أن يقدّم ذلك إليه ، ثم يفعل ما يمنعه به من الأكل .

ولا بدّ من أن يكون المكلّف معرّضا للثواب مع فقد اللطف ، ولا يكون المكلّف

---

(١) متعلق بقوله : « يتوصل » .

(٢) كذا فى الأصل . والمناسب « محدثا » وقد يقال : راعى فيه حكاية الرفع .

معرّضا له إلا بأن يلطف له فى ذلك ، إذا كان فى المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أن اللطف لامدخل له فى هذا الباب لم يؤثّر فيما أردنا بيانه ؛ لأنه لايجب فى التعريض للثواب أن يكون حَسَنا على كل وجه .

ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله : لو كلّف تعالى مَن المعلومُ أنه يؤمِن ، لقبح ذلك إذا علم أن غيره من المكلَّفين يفسد عنده ، ولا يخرج القديم تعالى لوكلَّفه من أن يكون معرّضا له للثواب وأن يستحقّ هو الثواب بفعل الطاعة . ولذلك يشترط فى التعريض أنه إنما يحسن متى كان تعريضا لمنافع يحسن من المعرَّض أن يتوصّل إليها ؛ لأن تعريض الشىء فى حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه . ويجرى التعريض مجرى الإرادة التى متى تعلّقت بالحَسَن كانت حسنة ، متى خلت من وجوه القبح . وإن كنّا قد بينّا فى باب الإرادة أنها متى أثّرت فى المراد ، وصار بها على وجه يحسن لوقوعه عليه ، فيجب ألا يحسن لامحالة . فلا يمتنع أن يقال فى الإرادة التى هى تعريض المكلف الوصول إلى الثواب إنها بهذه الصفة ، وإنها إنما تقبح متى عرض فى الفعل المراد مايقتضى قبحه : من كونه مفسدة وما شاكل ذلك .

وهذه الجملة ، تقتضى أنه تعالى إنما يكون مكلِّفا بالإرادة ، والأمر دون إكمال
١٠٦ ب العقل وما شاكله . ولذلك يصحّ منه تعالى أن يكره منه فعل الطاعة ، وإن / أكمل عقله . ولايجوز أن يكون مكلِّفا له الفعل ، مع كراهته له ، وزجره عنه ؛ كما لايكون الواحد منا مكلِّفا غيره إلاّ بأن يريد ذلك منه ، ويأمره به ، أو يفعل مايجرى هذا المجرى .

ولم نقصّ هذا الكلام لأن مانريد بيانه من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لايتمّ إلا به . وإنما أوردناه لأنا نستعمل هذه الألفاظ كثيرا فى هذا الباب وغيره ، فأردنا أن نبينّ الغرض فيه . ولو كانت اللغة بخلاف ماذكرناه لم يمتنع أن نستعمل

ذلك على الطريقة التى وصفناها . ولو ثبت أنه تعالى يكون معرّضا لابالإرادة لكن بالعلم أو الدلالة لكانت الدلالة الدالة على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر لاتتغير .

فصـــل

فى أن علم الآمر والمكلَّف بأن المكلَّف يطيع ليس بشرط فى حُسن أمره وتكليفه

اعلم أن ذلك لوكان شرطا فى حسن الأمر لما حُسن من الواحد منّا أن يأمر غيره بفعل البتّة ، مع شكّه فى العاقبة ، وتجويزه أن يعصى الأمر ويطيع ، وشكّه فى هل يبقى إلى وقت الفعل ، أو يُختَرَم دونه ، أو يبقى ممكّنا ، أو يُحال بينه وبين الفعل . وفى علمنا بحسن ذلك ــ والحال ماقلناه ــ دلالة على أن العلم بأن المأمور يطيع ليس بشرط فى حُسن أمره ، فلا يصحّ أن يقال : إنه تعالى لايَحسن أن يكلِّف من يعلم أنه يكفر؛لعدم هذه الشريطة .

فإن قيل : إذا صحّ القول بأنه تعالى لا يَحسن منه أن يأمر بالفعل على شرط
١٠٧ ا وإن حسن ذلك منّا / فهلّا جاز ألّا يحسن منه التكليف إلّا مع العلم بأن المكلّف يطيع ، وإن لم يكن هذا حالنا ؟

قيل له : إن الشرط قد يحسن منا فى أمر دون أمر ؛ لأنه لا بدّ من أن نعلم أن الذى أمرناه به يحسن . ومتى جوّزنا كونه قبيحا قبُح الأمر به . وإنما يشرط فيه أن يبقى ممكّنا ، أو أن يحصل له من الآلات ما يصحّ معها الفعل ، لفقد علمنا بحاله فى المستقبل ، والقديمُ تعالى يعلم أحوال المكلَّف فى المستقبل ، فلذلك لم يصحّ

دخول الشرط فى أمره . وإنما صحّ التفرقة بين الأمرين من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل المأمورُ ما كلّفه شرطا فى حسنه . ولو كان ذلك شرطا فى حسنه لم تصحّ هذه التفرقة وإنما حسن منا الأمر مع الشكّ فى حاله : هل يبقى أولا يبقى من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل ذلك على القطع شرطا ، وإلّا فلو كان شرطا فى حُسنه لوجب القطع على أنه سيتمكّن ، ولمنع ذلك من دخول الشرط فى الأمر : وهذا يبيّن صحة ماذكرناه ويؤكّده .

ولو كان العلم بأن المأمور يطيع من شرائط حسن أمره ، لوجب أن نتمكّن من ذلك لتحسن منا الأوامر . ألا ترى أنه لمّا كان من شرط حسن الأمر بالفعل أن يعلم الآمر حسنه ، وجب أن نتمكّن من معرفة حسن مانأمر به ، ليحسن منا الأمر . وهذه القضية واجبة فى جميع الأفعال ، ألا ترى أن الواحد منا لمّا لم يكن له سبيل إلى الوجه
١٠٧ ب الذى له يحسن إيلام البالغ من غير إذنه ، لم يحسن منه أن يؤلمه ، ولمّا كان / له
سبيل إلى معرفة الوجه الذى له يحسن أن يؤلم نفسه ، ومن يجرى مجراه حسن ذلك منه .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنه تعالى إذا كلّف زيدا ــ والمعلوم أنه إنما يؤمن متى خُلق له ولد . أنه يجب عليه خَلْق ذلك ، وإلّا لم يحسن التكليف ، وإن حسن من الواحد منّا أن يأمر غيره بالفعل الذى لا يختاره إلّا بأن يعطيه مالا يتمكّن من عطيّته ، وإن لم يُعطه ذلك فهلاّ صحّ أن يجعل علمه تعالى بأن المكلّف يطيع شرطا فى حسن تكليفه ، وإن لم يجب ذلك فى الشاهد .

قيل له : إنما يصحّ ماسألت عنه ؛ لأنه ليس من شرط حسن الأمر أن يلطف الآمر للمأمور ، وإنما يجعل ذلك شرطا فى حسنه متى علم الآمر أن هناك لطفا ، فأمّا إذا لم يعلم ذلك ولا سبيل له إلى معرفته فالأمر يحسن مع فقده . وإذا حسن من الله تعالى التكليف مع عدم اللطف إذا لم يكن فى المعلوم مالو فُعل به لأطاع فقد صحّ أن اللطف

ليس بشرط فى حسن الأمر على كل حال ، فلذلك حسن من الواحد منا الأمر وإن لم يلطف للمأمور فى فعل ما أمره به ، وإنما يجب ذلك متى غلب على ظنّه أنه يطيع عند بعض الأمور . فأمّا مع فقد العلم وغالب الظن فلن يجبَ ذلك على وجه . وإن كان مع غلبة الظن إنما يجب ذلك على بعض الوجوه ؛ لأنه لا بدّ من اعتبار حال ما أمر به ، فإن[١] كان الغرض به أن ينتفع بذلك الفعل ، وكان الذى عليه فى فعل اللطف من الضرر يوفى عليه لم يلزم ذلك ، وإنما يلزم متى لم يكن فيه مضرة أو ماجرى هذا المجرى .

١٠٨ أ فإن قيل : أليس علمه تعالى بأن / المكلّف ممكّن مما أمر به من شرط حسن أمره ،
ولم يجب مثل ذلك فينا ، فهلّا جاز أن يحسن من الواحد منا الأمر مع الشك فى أن المأمور يطيع فيما أمر به ، وإن لم يحسن منه تعالى إلّا مع العلم .

قيل له : إن الآمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسن منه الأمر إلّا مع العلم بأن المأمور ممكّن فى حال الفعل ؛ لا لأن العلم بذلك شرط ، لكنه إذا حصل لم يحسن الأمر إلّا على هذا الحدّ . ولو كان العلم بذلك شرطا فى بعض الآمرين لوجب كونه شرطا فى سائرهم ؛ لأن وجه الحسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين . فلهذا حسن من الآمر منا أمر الغير وإن لم يعلم أنه فى حال الفعل يتمكن من الفعل لا محالة ، وقام ظنّه لذلك مقام العلم . ولذلك لا يحسن منه أن يأمر الغير مع ظنّه أنه لا يتمكّن ، ويحسن منه ذلك إذا غلب على ظنّه أنه سيتمكّن ؛ لأنه يكون فى الحكم كأنه إنما أمر بما يتمكّن منه دون غيره ؛ كما نقوله فى الإرادة المشترطة . وقد صحّ فى الآلام أنها إنما تحسن لنفع مقطوع به ، متى كان العلم حاصلا للفاعل ، وأنه[٢]

---

(١) فى الأصل : « وإن » .
(٢) أى الحال والشأن ، فلذلك ذكر الضمير .

قد تحسن إذا تعذّر العلم لغلبة الظن أن فيها منفعة ؛ ولم يجز أن يقال : إذا لم تحسن من العالم إلّا لمنفعة توفى عليها ، فكذلك من الظانّ ، بل حسن ذلك مع الظنّ ، وإن كان المعلوم أنه لا يحصل فيها منفعة ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن منّا الآلام مع غلبة الظنّ للمنفعة ؛ لأنه قد حصل لنا فى الحال سرور ، فمتى عُلم ذلك فقد عُلم النفع . وذلك لأن هذا القول إن ثبت على
١٠ ب مايقوله شيخنا أبو على رحمه الله / وجب لمثله أن يقال : يحسن من الواحد منا أن يأمر غيره بالفعل وإن لم يعلم أنه يطيع فيه ؛ لحصول علمه بالسرور فى الحال فيما يظنّه من الطاعة، وهذا فى إسقاط قولهم بمنزلة ماذكرناه ؛ لأنه يجب على كل حال القول بأن علم الأمر بأن المأمور سيطيع ليس بشرط فى حسن أمره ؛ إذ لو كان شرطا لما حسن الأمر مع فقده ، ولما قام غيره مقامه ؛ ألا ترى أن الصدق لمّا لم يحسن إلّا مع العلم بأن خبره على ماتناوله ، لم يحسن مع فقد هذا العلم ، ولم يقم غيره مقامه ، فكيف والصحيح ماقدّمناه من أن جهة حسن الألم منا إذا فُعل للمنفعة الظنّ بحصولها دون السرور على مانبينه من بعد .

وقد يُعتمد فى ذلك على أنه تعالى قد كلّف من يعلم أنه يكفر ، ومن لا يصح أن يوصف تعالى بأنه يعلم من حاله أنه يطيع ، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح لما قدّمناه ، وصحّ أن هذا الفعل قد وقع منه تعالى على هذا الوجه فيجب كونه حسنا وألا يكون العلم بأنه سيطيع شرطا فى حسنه .

وهذه الطريقة نتقصّاها من بعد .

فصـــــل
فى بيان حسن تكليف من يعلم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق ، وأن علمه بذلك من حاله لا يوجب قبحه

اعلم أن التعريض للشىء فى حكمه ، فمتى حسُن من الواحد التوصّل إلى أمر حسُن من غيره أن يعرّضه له وقد علمنا [أنه] [1] يحسن منه / التوصّل إلى استحقاق الثواب ١٠٩ أ
بفعل الواجب وغيره ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يجعله بحيث يُمكنه التوصّل إلى ذلك ، ويريد منه ذلك . ولذلك لمّا قبح من أحدنا أن يتوصل إلى مضارّه ، قبح من غيره أن يعرّضه له ، وهذا بيّن فى الشاهد ؛ لأن للمنافع طرقا وللمضارّ كمثلٍ [2] . وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلته فى الحسن والقبح فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ؛ لأن علمه بذلك لا يخرجه من كونه معرّضا له المنازل السَنِيَّة التى لا ينالها إلّا بفعل ما كلّفه . وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تُنال افضالا ؛ فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله فى القَدْر والصفة جميعا ، وبينّا أن التكليف لابدّ من أن يؤدى إلى الثواب ، وإلاّ قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقّة ، فحصل من هذه الجملة أن تكليف من يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة ، لا ينالها إلّا به ؛ فيجب القضاء بحسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه .

فإن قيل : إن كنتم على حمل ذلك فى الشاهد تعتمدون ، وقد علمتم أن الواحد ما يحسن منه أن يُعرّض غيره لمنفعة ببعض الأمور ، وإن علم أنها قد تنال بغير ذلك

---

(١) زيادة يقتضيها السياق .
(٢) كذا فى الأصل . والكاف زائدة ، أى المضار مثلها أى طرق مثل طرق المنافع .

الأمر ، فيجب أن يحسن منه تعالى التعريض على هذا الوجه ، وإلّا بطل حملكم ذلك على الشاهد .

قيل له : إن الواجب أن يُعتبر الذى يتعرض به للمنفعة . فمتى حَسُن ذلك من المعرَّض حسن من المعرِّض تعريضه له ، وإلّا لم يحسن . وقد علمنا أن التوصّل إلى البغية بالفعل إنما يحسن من الفاعل متى لم تحصل له البغية بلا فعل أو بفعل / هو أخفّ منه ، ١٠٩ ب
فإذا صحّ ذلك ثبت أن الشاهد كالغائب فى هذا الوجه ، وأنه إنما يحسن من أحدنا تعريض الغير لمنفعة متى كان بذلك الفعل يصل إليها أو بأمثاله ، فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى التكليف من حيث كان تعريضا لمنفعة لا ينالها المكلَّف إلّا به ؛ لأنه لا يصحّ أن يسدّ مَسَدّ التكليف غيره فى التوصّل به إلى استحقاق الثواب ، كما يقوم بعض الأفعال فى الشاهد مقام بعض فى التوصّل به إلى المنافع .

وليس له أن يقول : إذا كان مايعرض له من المنافع فى الشاهد غير مستحقّ بالفعل الذى يفعله ، وحسن التعريض مع ذلك ، وإن لم يحسن مثله من القديم سبحانه فهلاّ بطل بذلك ما اعتمدتموه .

وذلك لأن المنافع فى الشاهد إذا كانت تحصل بالفعل قطعا ؛ كنحو الالتذاذ بالأكل ، وزوال الجوع به ، فيجب أن يكون إذا حسن التعريض له أن يحسن التعريض للثواب . ولا يجوز فى الثواب أن يحصل فى الحال ؛ لأنه يُستحقّ دائما ، ولأن حصوله مع التكليف لايصحّ ؛ لما نبينه من بعد ، فيجب أن يكون التعريض لاستحقاقه كالتعريض لحصول المنافع .

وبعد فإذا صحّ حُسن التعريض لمنافع تحصل بالعادة ، فبأن يحسن التعريض لمنافع مستحَقّة أولى إذا كان حالها ماقدّمناه .

فإن قيل : إذا حَسُن من الواحد منّا التعريض لبعض الأمور ، وإن قبح من غيره

أن يحمله عليه ويلجئه إليه ، فهلاّ جاز أن يحسُن التعريض لمنفعة ، وإن قبح من الغير أن يعرّضه له .

قيل له : إن الأفعال فى الحُسْن والقبح لايجب حمل بعضها على بعض ، بل يجب أن يُحكم فى كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذى / هو منه ؛ ولذلك تُحمل شهوة القبيح ١١٠
على إرادته فى القبيح ، فإذا صحّ ذلك ووجدنا فى الشاهد التعريض للمنفعة بالتمكين منها وغيره فى حكمه ، فيجب إذا حَسُن التعريض للنفع أن يحسن التعريض له ، وليس كذلك الحمل على الشىء والإلجاء فيه ، ألا ترى أن تكليف من يعلم أنه يؤمن يحسن ، ولا يجب أن يحسن من الواحد منا حمل الغير على فعل مايعلم أنه ينتفع به قياسا عليه . ولذلك يحسن من المُلجأ الفعل ، ويكون آكد من الواجب ، وإن قبح من الملجِىء أن يلجئه إليه ؛ نحو أن يلجئه إلى بذل ماله افتداء من قتله . فيقبح من الملجِىء ذلك ، وإن حسن من الملجأ دفعه[١] ؛ تحرّزا به من ضرر هو أعظم منه . وإنما قبح ذلك من الملجىء ؛ لأنه بفعله قد عرّض الملجأ للتخلّص من ضرر هو الذى أوقعه فيه ، وليس كذلك حال المكلَّف ، لأنه عرّضه لمنفعة عظيمة لاتنال إلّا بما فعله به . فيجب أن يحسن منه هذا التعريض ، علم من حاله أنه يؤمن أو يكفر ؛ كما قبح ماذكرناه من الإلجاء ، عُلم من حال الملجأ أنه يتخلّص مما أوقعه فيه أوْلا يتخلّص منه ، ولذلك قلنا : إنه يقبح منه أن يقرّب النار من غيره ، فيعرّضه بذلك للهرب . ويفارق تقديم الطعام إليه ليأكله ؛ لأن الأوّل تعريض للتخلص من ضرر أدخله فيه ، والثانى تعريض لنيل منفعة . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقضى بقبح ذلك ؛ لأنه إلزام للعاقل الفعل بغير رضاه ، ودللنا على حسن ذلك فى الشاهد والغائب ، وبيّنا أن ذلك يوجب قبح التكليف أصلا ، ولا يتعلّق بتكليف من يعلم أنه يكفر ، وبينا أن المستأجَر إنما يُعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يوصله إليه / من ١١٠ ب

(١) أى دفع المال .

النفع يعادل ما كلّفناه ويُوفى عليه ، ولا يقطع على تمكيننا من إيصال ذلك إليه . وليس كذلك حكم القديم تعالى ؛ لأنه بالتكليف عرّفنا الحَسَن فى العقل والقبيح فيه ، وعرّضنا بذلك للنفع العظيم الذى لا نصل إليه إلا بفعل ما ألزمَناه . وهو عالم بأنه يوصّل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه . وقد بيّنّا من قبل أنه سبحانه وإن علم أن المكلّف يكفر فقد صحّ أن يمكّنَه ويزيح سائر علله . ويصحّ أن يريد الإيمان منه ، فليس لأحد أن يقول كيف يصح مع علمه بأنه يكفر أن يريد منه الإيمان .

فإن قال : ما الذى يدلّكم على أنه تعالى قد أراد بالتكليف[١] ، والتمكين أن يفعل المكلف الإيمان . دون الكفر وقد مكّن منهما على حدّ واحد ؟

قيل له : قد علمنا أنه لا يجوز أن يمكّن المكلف ويجعله بالصفة التى يجب كونه مكلفا معها . لا لغرض ما وإلّا كان عابثا بذلك ، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يقوّى دواعيه إلى القبيح بخلق الشهوة فيه ، ولا يكلّفه ؛ لما فى ذلك من الإغراء بالمعاصى . فيجب أن يكون مريدا منه بعض ما مكّنه منه ، وقد علمنا أن إرادة القبيح قبيحة ، والله تعالى منزّه عنها . فيجب كونه تعالى مريدا منه الإيمان الذى يصل به إلى النفع الذى لا يُنال تفضلا ، فإذا صحّ بما ذكرناه أنه تعالى فعَل به التمكين على الوجه الذى يكون تعريضا للمنافع دون المضارّ ، مع قدرته على أن يجعله تعريضا للمضارّ فيجب كونه مريدا منه الإيمان ، وأن تكون إرادته لذلك منه بمنزلة الترغيب فى الحَسَن ، والتربيب[٢] له فى الحسن على ما بيّناه .

ومما يبيّن ذلك / أنه سبحانه قد فعل به غاية ما يدلّ على أنه مريد للإيمان : من ١ ا

(١) فى الأصل : « به التكليف » .

(٢) التربيب : التربية ، يقال : ربب الصبى : رباه وأبلغه كماله . وكأن المراد : تعويده الحسن حتى ينشأ عليه . والكلمة فى الأصل غير منقوطة ، فتحتمل ما أثبت ، وتحتمل (الترتيب) . والأقرب أنها محرفة عن (التزيين) .

الأمر والترغيب واللطف ، حتى لم يدع سببا لو فعله به لكان أقرب إلى فعل الإيمان إلّا وقد فعله ؛ كما لم يدع شيئا يكون معه أقرب إلى ألّا يفعل الكفر إلا وقد فعله به من الزجر والتهديد والوعيد والتخويف وغيرها . وهذا الفعل إن لم يدلّ على إرادة المريد للشىء ، وكراهته لغيره ، لم يثبت على إرادة المريد دلالة البتّة ؛ أو لا ترى أن غاية ما يدل على أن الوالد يحب صلاح ولده أن يأمره به ، ويرغّبه فى فعله ، ويتوصل إلى ذلك بكل ما يكون عنده الولدُ أقرب إلى ما أراده به من الصلاح . وكلّ ذلك يبين أنه تعالى قد أراد منه فعل الإيمان وفى ذلك صحّة ما ادعيناه من أنه قد عرّضه لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به . فيجب كون تكليفه حسَنا وحكمة .

وليس له أن يقول : إذا كان المكلف مع كفره وفسقه لا يستحق الثواب بالطاعة فيجب ألّا يصح كون القديم سبحانه مكلِّفا له ومعرِّضا ، وذلك لأنهما[١] وإن لم يستحقّا الثواب على الطاعة لِمَا أقدما عليه من كفر وفسق ، فقد يصحّ منهما التوصّل إلى استحقاقه ، بأن يتوبا من ذلك . ومتى لم يفعلا التوبة فإنما أُتِيا من قبل أنفسهما . فحالهما كحال مَن المعلوم أنه يكفر فى أنهما قد عُرِّضا للثواب .

فإن قيل : إن حَسُن تكليف من يعلم أنه يكفر لأنه يصحّ أن يتوصّل إلى الصواب ، فيجب أن يحسن من الممكِّن له أن يمكّنه ، ويُزيح عِلله ، وإن لم يُرِد منه الإيمان ، كما
١١١ ب يحسن من الواحد منا / أن ينفع نفسه ، وإن لم يرد ذلك ، على ما قاله شيوخنا رحمهم الله ، أن الواقف بين الجنة والنار لو مُنع من إرادة دخولها[٢] ، مع علمه بحالها لوقع[٣] منه دخول الجنة حسنا .

قيل له : إن تمكينه تعالى المكلَّف قد يقع [على[٤]] وجهين . أحدهما يكون

(١) أى الكافر والفاسق .

(٢) أى دخول الجنة .

(٣) فى الأصل : « لو وقع » .

(٤) زيادة خلا منها الأصل .

تعريضاً للنفع ، والآخر يكون تعريضا للضرر ، فلا بدّ من معنى يخصّصه بأحد الوجهين ؛ كما قلناه فى الخبر وغيره . فلذلك وجب كونه مريدا منه الإيمان ، حتى يكون معرّضا للنفع . وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المحض الذى لا يتعقبه ضرر ؛ لأن ذلك يقع على وجه واحد ، فيجب كونه حَسَنا ، وإن لم تتناوله الإرادة ، وكما يحسن منه ذلك فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة ، وإن لم يُرِد ذلك ، ويكون حَسَنا منه . ولذلك قلنا : إن من لا عقل له يحسن منه أن يجتلب هذه المنافع ؛ لأنه لا تأثير للإرادة فيها . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو ظنّ أحدنا أن شيئا يضرّ زيدا لم يكن له أن يفعله به ، ولأثم[1] إن لم يضره فى الحقيقة ؛ مثل أن يقدّم إليه طعاما يظنه مسموما ، وليس هو كذلك فى الحقيقة ، قال : ولو قصد إلى أن ينفعه بما ليس هو بمنفعة لم يكن نافعا له أولو قصد إلى أن يضره بشىء ليس بضرر لم يكن ضارا له ، إلا أنه يأثم متى فعل قصدا قبيحا ، ولو قصد إلى أن ينفعه بسَقْى دواء لا ينفعه فقصده حسن وليس هو بنافع له .

ويجب على هذا القول متى قدّم إليه طعاما مسموما لا طريق له إلى معرفة كونه
كذلك ، وغلب على ظنه أنه / ليس بمسموم ، وقَصَد به نفعه أن يكون حَسَنا ، وإن ١١٢ ا
استضرّ به ، وإن كان لا يسمّى نافعا له ؛ من حيث لم يمكّنه من منفعة . ويفارق حال التكليف الذى يُقطع فيه على أنه يمكنه أن يصل به إلى الثواب لو أراده . فيكون القديم تعالى نافعا له .

وقد بيّنا فى مسألة أمليناها فى هذا الباب أن الواجب أن يُعتبر تقديم الواحد منا الطعام إلى غيره . فيجب متى علم أنه يتناوله ، ويصير مُلْجأ إلى تناوله [أن[2]] يحسن منه ذلك بلا إرادة ؛ لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجِئ . فكما يحسن أن يضطره إلى النفع

(١) أى لو فعل به مايظنه ضارا ولم يكن ضارا فى الحقيقة فإنه يأثم عملا بظنه .
(٢) زيادة يقتضيها السياق .

من غير إرادة حَسُن ذلك منه فى الإلجاء . ومتى قدّم إليه على وجه يجوز أن يتناوله ويجوز منه تركه ، ودواعيه تتردد بين الأمرين ، فلا بدّ من إرادة ، على ما قدمناه فى التكليف . فأمّا تقديم الطعام الذى يظنه مسموما فإنه يقبح ؛ لأنه ممّا لا يصح أن ينتفع به عنده وفى ظنه ، فيجب أن يقبح . ويفارق التكليف ؛ لأنه تعالى عالم بأنه يصح منه الانتفاع ، ومتى كفر فإنه أُتى من قِبَل نَفْسه . فأمّا إذا قدّم إليه ما يظنه مسموما وليس هو كذلك والذى قدم ذلك إليه مُلْجأ إلى تناوله ، فلا يبعد أن يحسن منه التقديم ، وإن قبح منه القصد ؛ لأن ذلك نفع ؛ فيجب حُسْنه إذا لم يُعقَب مضرّة . فأمّا قصده إلى تناوله ، مع كونه مسموما ، فيجب أن يقبح ؛ لأنه قَصْد للضرر . ويكون بمنزلة قصد من ردّ الوديعة إلى الأصداع فى أنه يقبح وإن كان المراد حسنا . فأما إذا لم يصر من قدم
١١٢ ب ذلك إليه ملجأ فليس يبعد كون الإرادة والمراد / قبيحين على ما قدّمناه . وأما إذا ظنّ
الطعام غير مسموم ، وهو مسموم فى الحقيقة ، ولا طريق له إلى معرفة كونه مسموما ، فإنه يحسن منه تقديمه إلى غيره ، وإن لم ينتفع به ، كما يحسن منه أن يؤمله لمنفعة يظنها ، وإن لم تحصل . ويصير الظنّ فى هذا الباب بمنزلة العلم . فكما لو علم أنه غير مسموم لحسن منه أن يقدّمه ، فكذلك إذا ظنّه بهذه الصفة . والتكليف أولى بأن يحسن ؛ لأنه تعالى يعلم أن المكلَّف يمكنه أن ينتفع بذلك وإن أساء اختيار نفسه .

فعلى هذه الوجوه يجب أن يجرى القول فى هذا الباب .

فإن قيل : لِمَ صرتم بأن تستدلّوا بما قدّمتموه على أن المكلِّف مريد من المكلَّف الإيمان مع العلم بأنه يكفر بأولى من أن تستدلوا على أنه لم يرد الإيمان منه ، من حيث علم أنه لا يؤمن ، وأنه يضر نفسه أوليس الوالد لو علم من حال ولده أنه لا يقبل ما أمره به من منافعه بل يضر نفسه كان لا يصح أن يريد منه التعريض ، فيجب أن تقولوا بمثله فى القديم تعالى .

قيل له : إن علمه تعالى بأنه يختار مايضرّه لا يقتضى أن يريد منه الكفر ، ولا علمه بألّا يفعل الإيمان يمنع من إرادته له . . وإنما قلنا فى الوالد : إنه لا يريد أن يفعل بولده مايختار عنده قتل نفسه ، والإضرار بها ؛ لأنه مما يغمّه ، واغتمامه بذلك يصرفه عن إرادته له ، ويقتضى قبح إرادته ذلك . وليس كذلك حال القديم تعالى ، فلا يجوز أن يقال ،
١١١ إن / علمه بأن المكلّف لا يؤمن يصرفه عن إرادة ذلك منه ، وليس كذلك ماذكرناه ؛ لأنا قد بينا أنه قد فعل مايدلّ على كونه مريدا منه الإيمان وكارها منه الكفر .

فإن قال : هلا قلتم : إنه تعالى لمّا لم يمنعه من الكفر والإضرار بنفسه عُلم أنه غير مريد لمنافعه ؛ إذ لو أراد ذلك لمنعه من الإضرار بنفسه .

قيل له : قد بينّا أن المنع من الكفر يزيل التكليف أصلا ، وتقصّينا القول فيه ، وبينّا أنه إنما يجب أن يكون تعالى مانعا له من الكفر المنع الذى يصحّ معه التكليف ، وقد فعل تعالى ذلك النهى والزجر والتخويف وفعل مايجرى مجرى الحمل له على الإيمان ؛ من الأمر والتزيين والتسهيل ، فصار بذلك مؤكّدا لما قلناه : من أنه تعالى يجب أن يكون مريدا للإيمان كارها للكفر .

فإن قيل : إنكم حكمتم بأن التعريض للمنفعة فى حكمها فى الحسن إذا انتفت وجوه القبح عنه ، وبنيتم الكلام فى التكليف ، فبينوا أن تكليفه تعالى من يعلم أنه يكفر قد عَرِى من جهات القبح ، حتى يصحّ القضاء بحسنه من حيث كان تعريضا لمنفعة عظيمة لاينالها إلّا به .

قيل له : إن وجوه القبح معقولة ؛ فلا يصح أن يدّعى فيها مالا يُعقل ؛ لأن ذلك يوجب الشكّ فى سائر مايعرف حسنه ووجوبه ، ويوجب التباس الحَسَن بالقبيح ؛ وكمال العقل يمنع من ذلك . فإذا صح ماذكرناه وكانت وجوه القبح التى نعقلها[1]

(١) فى الأصل : « نفعلها » .

أجمع منتفية عن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر ، فيجب القضاء بحسنه من حيث اختص بما ذكرناه .

/ وقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن أن يقال فيه : إنه يقبح ؛ لأنه عبث ؛ من حيث ١١٣ ر
كان العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجها معقولا ، فيكون بمنزلة الهَذَيان الذى يقع من الواحد منا ، وسائر مالا غرض لفاعله فيه ، مع أنه عالم قاصد ؛ وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنا قد بينا أنه تعالى قد عرّض بذلك للثواب ، وأراد من المكلف فعل مايصل به إليه ، فكيف يقال : إنه عبث ، وقد أراد وجها مخصوصا .

وبعد ، فلو جاز أن يقال فيه : إنه عبث وحاله ماقلناه ، لجاز أن يقال فى عقابه تعالى لمن يستحقه : إنه عبث ، وإن كان مستحقا ، وقد أراد تعالى فعله ، ولجاز مثلُه فى تكليف من يعلم أنه يؤمن . وقد ثبت أن فى القبائح مالا يكون عبثا متى كان قد أريد إيقاعه لبعض الوجوه وفعل لبعض الأغراض ؛ ألا ترى أن الظلم قبيح ولا يوصف بأنه عبث .

وليس لأحد أن يقول : إنى إنما سمّيت هذا التكليف عبثا ؛ لأنه قبيح ، ومتى استعمل العبث بمعنى القبيح فهو مجاز وتقريب ، على أنه متى أراد السائل بوصف هذا التكليف أنه عبث أنه قبيح لم يصبح[1] موضع الخلاف فيجب أن يدلّ أوّلا بضرب من الدلالة على أنه قبيح لكى يصح له التعلّق بكونه عبثا .

وبعد ، فإنه لا يكفى فى إثبات قبح الشىء بأن[2] يدّعى كونه عبثا متى لم يُرَد بالعبث ماقدمنا ذكره ، فيقال لهذا السائل : إن أردت بقولك : إن هذا التكليف عبث أن صفته صفة العبث الذى قد عقلناه ، فقد بينا مخالفته له ؛ من حيث قُصد به غرض

(١) فى الأصل : « يصح » .
(٢) كذا فى الأصل ، ولا وجه لإثبات باء الجر . وقد يكون الأصل : « يكتفى » بدل « يكفى » ، لكون الباء فى محلها .

مخصوص . وإن أردت بقولك : إنه عبث غير هـذا الوجه / فبيّنه ، وبيّن أنه يقتضى كونه قبيحا ليتمّ لك ما ادّعيته .

فإن قال : إذا كان المعلوم أنه يـكفر ، ويؤدّيه ذلك إلى الضرر العظيم ، فيجب كونه عَبَثا .

قيل له : قد بينّا أن هذا الوجه يفارق العبث ، وأنه إن صحّ التعلّق به فبأن يقال : إنه ظلم أقرب .

فإن قال : إنه يقبح عندى لهذا الوجه ، وإن لم تعدّوه عبثا فبيّنوا فساده .

قيل له : قد بينّا أن الضرر الذى يلحقه إنما يؤتى فيه من قِبَل نفسه لسوء اختياره ، لا لأمر يرجع إلى التكليف والمـكلِّف ، لأنه تعالى قد فعل به كل مايـكون إلى الإيمان أقرب ، وعن الـكفر أبعد ، فصار فى حكم المانع من الـكفر ، والباعث على الإيمان ، والحامل عليه ، فيجب كون مافعله نفعا ؛ من حيث يؤدّى إلى النفع ، وإحسانا ونعمة ؛ من حيث مكّنه به من الوصول إلى المنزلة السنيّة . فـكيف يقال : إن مايفعله تعالى إضرارا [١] ، وليس الواحد منا إذا قدّم الطعام إلى الجائع ، وفعل به كل مايـكون إلى تناوله أقرب ، وعن تركه أبعـد [يرتاب [٢] أحـد] أنه نافع له ، وإن تركه لسوء اختياره ، واستحقّ على ذلك الذمّ ، فـكذلك القول فى التكليف .

وقد بينّا أن النعمة لا يجب أن تجرى على طريقة واحـدة ، بل قد تـكون منفعة محضة ، وتـكون مؤدّية إلى منفعة إمّا بأن توجبها ، أو تُستحق بها ، وتحصل عندها ، وبينّا صحّة هذه الأقسام بالشاهد ، فليس لأحد أن يقول : إن التـكليف لا يجوز كونه نفعا ؛ من حيث لم ينفع فى الحقيقة ، أو لا يقع عنده النفع فى الحقيقة ، على أن من قال

---

(١) كذا ورد فى الأصل منصوبا ، وهو مفعول لأجله لفعل محـذوف هو الخبر ؛ أى يفعله إضرارا . وأسهل من هذا لو رفع : إضرار .

(٢) زيادة اقتضاها السياق .

ذلك يلزمه ألّا يكون ضررا ؛ لأنه ليس بضرر فى الحقيقة ، وإن عدّه ضررا ، من حيث
فعل مايؤدّيه إلى المضار لم يمتنع أن يعدّه نفعا من حيث يصح التوصّل / به إلى المنافع ، ١١٤ ب
ومتى وجب ذلك لم يبق إلا ماقدمناه : من أنه متى صحّ التوصل به إلى المنفعة والمضرّة على البدل ، فيجب كونه منفعة أو مضرة بالقصد ، على ماقدّمنا القول فيه .

على أن من قال فى هذا التكليف : إنه يقبح لـكونه عبثا يلزمه أن يقضى بحسنه إذا حصل فيه معنى ، وهذا يوجب حسنه ، مع علمه أن غيره من المـكلّفين يؤمن عنده فى كل ما كُلّفه أو فى بعضه ، حتى يحسن منه تعالى أن يكلف الخَلْق العظيم ، مع علمه بأنهم يكفرون إذا علم أن زيدا يؤمن عند تـكليفهم جميعهم فى طاعة واحدة ، بل يجب على هذا القول أن يحسن منه تـكليف الخلق العظيم إذا كان المعلوم أن واحدا منهم يطيع فى بعض ما كُلّف ؛ لأنه قد حصل فيه معنى يخرج به عن كونه عبثا .

ألا ترى أن الآلام لمّا كانت فى حكم العبث لو فُعِلت للعوض فقط خرجت من هذه القضيّة متى حصل فيها اعتبار ، حتى لو حصل فى آلام الخلق العظيم اعتبار مكلَّف واحد فى طاعة واحـدة لحسن منه تعالى فعلها ، بل كان يجب أن يفعلها تعالى . فيجب أيضا على هذا القول أن يجب عليه أن يكلّف العالم ، وإن كان فى المعلوم أنهم يكفرون إذا حصل فى تـكليفهم ماذكرناه .

وإنما لم يلزم هذا السائل حسنُ تـكليفهم لبعض منافع الدنيا ودفع مضارها ؛ لأن له أن يقول : إذا حسن منه الابتداء بهما لم يحسن هـذا التكليف لهما ؛ كما يقول فى الآلام : إنها لا تحسن للعِوَض فقط ، ولا يمكن مثل ذلك فيما ذكرناه .

ويجب على هذا القول متى كان تـكليفُ بعضهم لُطفا فى تـكليف سائرهم أن يحسن
تـكاليف سائرهم [١] . وإن كان فى المعلوم أنهم يـكفرون ؛ لأنه / قد تعلّق بتـكليف ١١٥ أ

---

(١) فى الأصل بعد هذا : « أن يحسن تـكليفهم » وظاهر أنه تـكرار من الناسخ .

كل واحد منهم معنى خرج من كونه عبثا ، حتى يحسن على هذا القول تكليف الخلق العظيم ، وإن كان المعلوم أنه لا أحد فيهم يؤمن فى كل ما كلّفه ، وإن أطاع فى البعض .

وبعد فإنه (١) لا فرق بين القول بأنه يخرج هذا التكليف من كونه عبثا ببعض ماذكرناه من الوجوه ، وبين ماذكرناه : من أنه يخرج عن هذه الصفة بكونه تعالى معرّضا له للثواب العظيم ومريدا منه تعالى مايوصله إلى ذلك ، وفاعلا به كل مايكون إلى نيله أقرب ؛ لأنه إذا جاز خروج الشىء من كونه عبثا لأن غيره ينتفع ، فبأن يجوز خروجه من كونه عبثا بأن ينتفع هو به أو يصح ذلك منه أولى .

فأمّا إذا قيل : إن هذا التكليف يقبح لأنه ضرر ؛ من حيث علم أنه يختار مايؤدّيه إلى العطب والهلاك والعقاب الدائم ، فإنه لا يجوز أن يقال : إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده ؛ لأنه لا يحسن الإضرار بزيد لمنفعة غيره ، ولو حسن ذلك لحسن من الواحد منا أن يظلم غيره لمنفعته ، وهذا واضح الفساد ؛ فيجب ألّا يحسن ذلك البتّة.

ومتى قيل إنه يحسن لأن غيره يؤمن عنده لزم أن يحسن منه تعالى أن يستفسد زيدا أو يُضرّ به ضررا مبتدأ ، ويُغريه بالقبيح لأن غيره يؤمن عنده .

فإن قال : إنى أقول : إن هذا التكليف يقبح على كل حال لهذه العلّة .

قيل له : قد بيّنا فسادها ، ودللنا على أن هذا المكلَّف إذا صحّ لِمَا اختص به من الصفة أن ينفع نفسه ويضرّها ، فيجب أن يراعى فى كون مافُعل به من التكليف
١١٥ ب والتمكين نفعا أو ضررا / بقصد المكلف وإرادته ، وبيّنا أنه إذا عرّضه للثواب ، وأراد منه فعل مايوصّله إليه ، فيجب كونه نافعاً ، ومنعما عليه ، ومتى اختار مايضرّه فإنما يُؤتَى من قِبَل نفسه ، ومثّلناه بتقديم الطعام إلى من يعلم أنه يترك تناوله ، وإدلاء

(٢) فى الأصل : « فإن » .

الحبل إلى من يعلم أنه لا ينجو به من الغرق ، فى أنه منفعة ، وإن أساء الاختيار لنفسه . على أن اختيار المكلَّف لما يضرّه دون ماينفعه لو اقتضى قبح أمره ، وتكليفه لوجب أن يقبح فى الشاهد كل أمر يجوز ذلك فيه ، لأن تجويز حصول صفة القبح فى الفعل يقتضى قبحه ؛ كما يقتضيه القطع على ذلك من حاله . ألا ترى أنه لا فرق بين قبح الكذب وبين قبح الخبر الذى يجوز كونه كذبا ، وإنما صحّ أن يحسن الضرر متى غلب على الظن حصول نفعٍ فيه ؛ لأن الظن قد صار جهة لحسنه وحصوله متيقّن لخروج من الباب الذى ذكرناه ، فإذا صحّ ذلك وكان الأمر فيما بيننا يحسن مع تجويز اختيار المأمور لما يضرّه فكذلك (١) التعريض للأمور يحسن مع تجويز اختيار المعرَّض لما يضرّه ، والعلم بحسن ذلك من أوائل العقل ، فيجب القضاء بفساد هذا القول .

وبعد ، فإن كان اختياره لما يؤدّبه إلى المضارّ يوجب كون مافُعل به ضررا قبيحا فيجب أن يكون اختياره لما يؤدبه إلى المنفعة هو الذى يقتضى كون الفعل نعمة وإحسانا ، وذلك مستحيل ، لأنه يؤدّى إلى أن يكون كونه نعمة موقوفا على تنعّم المكلف ، وكون المكلف متنعما موقوف على كون ما فُعل به نعمة وهذا يتناقض ؛ لأنه لا يصحّ أن يقال : إن المكلف يكون منعما على نفسه باختياره
/ فلا بدّ من كون المكلَّف منعَما عليه ، ولا يكون منعَما عليه إلّا بما فعله ، فلو لم يتم كونه ١١٦ أ
نعمة إلا باختيار المكلَّف ، وقد ثبت أن اختيار المكلف يترتب على كونه نعمة ، لوجب اتفاق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يجرى مجرى العلّة لنفسه .

فإن قيل ، إذا صحّ أن يقف الخبر فى كونه صدقا على فعل الغير واختياره ، ولا يوجب أن يكون ذلك الفاعل هو الذى صيّر خبر المخبر حسنا وصدقا ، وأن يزول

(١) فى الأصل : « وكذلك » .

المدح عن المخبر ، فهلّا قلتم : إن اختيار المكلّف للإيمان وإن وقف على كون التكليف نعمة عليه ، فذلك غير موجِب أن يكون هو الذى صيّر التمكين نعمة على ماذ كرتم .

قيل له : إن الخبر فى حال مايقع لا يخلو من أن يكون مخبره على ماتناوله أولا . فإن(١) كان على ما تناوله كان صدقا ، وصحّ استحقاق المدح به إذا كان حَسَنا . فيجب على هذا الوجه أن يقال فى التكليف : إنه إذا وقع والمعلوم أن المؤمن يختار الإيمان يكون حَسَنا ونعمة ، ولا يجعل اختياره مقتضيا لكونه نعمة وحَسَنا . ومتى قيل ذلك فقد عَدَل هذا القائل عما قدمناه . ويحتاج فى إبطال قوله [إلى] الطريقة الأخرى ؛ لأنا قصدنا بما تقدم إبطال القول بأن المقتضِى لكونه نعمة اختيار المكلّف الإيمان ، ولكونه قبيحا اختيار الكفر ، فأمّا إذا قيل : إن عِلم المكلِّف هو الذى يقتضى فيه الحسن والقبح فالواجب فى إسقاطه سلوك غير الطريقة التى قدمناها .

وبعد ، فإن كان المعتبر فى كون التكليف حَسَنا أو قبيحا باختيار المكلَّف دون صفته فى نفسه ، فيجب أن يحسن أن يمكّن من الإيمان ، ويزاح سائر علله وإن لم يرد منه / ١١٦ ب
الإيمان بل كَرِه منه ، وإن لم يلطف له بسائر الألطاف ؛ لأنه قد علم أنه يختار الإيمان فلا معتبر بفعل المكلف ، فلمّا بطل ذلك ووجب أن يعتبر حال تكليفه ، ويراعى وجه حسنه بغير الأمر الذى يراعى به حسن اختيار المكلف وقبحه ، عُلِم انفصال أحد الأمرين من الآخر ، ووجب أن يُقضى بحسن التكليف متى كان تعريضا لمنازل سَنيّة لا تُنال إلّا به ، وإن علم أنه يكفر ويسىء اختيار نفسه .

وبعد ، فإن وجه حسن الفعل أو قبحه يجب أن يضامّه أو يكون فى حكم المقارن له ؛ لأن ما اقتضى حسن الشىء هو بمنزلة مايصير به الفعل على وجه دون وجه ، وبمنزلة العلل ، فإذا وجب فيه المقارنة فكذلك القول فى وجوه الحسن فكيف يقال : إن تكليفه تعالى

(١) فى الأصل « وإن » .

أن يكلّفه يحسن أو يقبح لاختيار المكلف الإيمان أو الكفر ، مع تأخّر اختياره عن التكليف وانفصاله منه . وإذا كان ماله يستحق على القبيح الذمّ والعقاب يجب أن يكون فى حكم المضامّ له من حال الفاعل أو المُعانى(١) فكذلك القول فيما يقتضى قبحه أو حسنه . وذلك يُبطل القول الذى ذكروه .

فإن قال : إن جميع ما ذكرتموه إنما يُبطل قولَ مَن جعل التكليف قبيحا لعلّة اختيار المكلّف الكفر ، وحَسَنا لاختياره الإيمان ، وذلك لعمرى مُسقط لقولهم فى الجواب عما يُعتمد : من أن تكليف من المعلومُ أنه يكفر إنما يقبح ؛ لأن المكلف عالم بأنه يكفر ، ولا يؤمن ويختار الضرر دون النفع ، ويتوصّل إلى عطَب نفسه وهلاكها دون الفوز والنجاة ، ويكون كونُه عالما فى أنه يؤثّر فى قبح ذلك بمنزلة كونه عالما بأنه يثاب المكلف فى أنه شريطة / فى حسن التكليف وكونه عالما بحسن ما يكلّفه وصحة التوصّل به إلى الثواب . فإذا صحّ أن يقال : إنه تعالى لو علم أنه لا يثيب المكلف كان تكليفه إياه قبيحا ؛ لكونه عالِما بذلك ، فهلّا جاز ما قلناه وإذا كان من قولكم أن تكليفه تعالى لزيد يقبح إذا علم أنه مفسدة لغيره ، ومن حيث كان عالما بذلك فما الذى يمنع ممّا قلناه : من أن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح لعلمه بأنه يختار الكفر والضرر ، ولا يصحّ لكم دفع ذلك بما قدّمتموه ؛ لأنا لم نجعل الموجِب لقبح التكليف اختيار المكلف ، بل جعلنا العِلّة فى ذلك كون المكلّف عالما بذلك من حاله ، وذلك فى حكم المضامّ للتكليف ، وفى حكم المنفصل من فعل المكلف . ولا يصحّ لكم إبطال ذلك بالشاهد ؛ لأن الواحد منا لا يعلم فيمن عرّضه وأمره وكلّفه أنه يختار ما يضرّه لا محالة ، وإنما يحسن ذلك فى الشاهد ؛ لأن المكلّف منا قد يجوّز أن يختار المكلّف نفع نفسه ، ولو علم أنه يختار المضرة لا محالة لقبح ذلك منه والعلم بقبح ذلك يجرى مجرى العلم بقبح

(١) الكلمة فى الأصل غير منقوطة . وكأنه يريد بالمعانى المعالج للفعل بالآلة مثلا .

الظُلْم فى الجملة ، وإن لم يحصل العلم بالتفصيل ؛ لأن العلم بالمقبِّحات متقرر فى العقل على
الجملة ، وإن احتيج فى تفصيله إلى دلالة ، فليس لكم أن تقولوا : إن تعذّر العلم بنظير
ذلك فى الشاهد يمنع من حصول هذا العلم ؛ لأنه إذا كان علما بما ذكرناه على وجه الجملة
ففَقْد العلم بالتفصيل لا يؤثّر فيه ؛ كما لا يؤثّر فى علوم الجملة وكونها ضرورة كونُ العلم
١١٧ ب بالتفصيل مكتسبا / والشّبه فيها ممكنة . فإن قلتم : إن العلم لا يقتضى قبح الشىء ولا حسنه ؛
لأنه يتعلّق بالشىء على ما هو به ، لا أنه يصير على بعض الصفات بالعلم .

قيل لكم : إن ذلك يَبطل بما بيناه من أن علم القديم تعالى بأنه يثيب شرط فى
حسن التكليف ، وعلمه بأن التكليف مفسدة شرط فى قبحه ، إلى غير ذلك . وإذا صحّ
أن كونه تعالى عالما يقتضى كون مانفعله من الاعتقاد علما ، فما الذى يمنع من كونه مقتضيا
لقبح مانفعله وحسنه . وإنما ينكر قول المجبرة وغيرهم ؛ لأنهم أحالوا القدرة على ماعلم
تعالى أنه لا يكون ولا يقع ، فأوجبوا بهذا القول أن العلم كالموجب لكون معلومه على
ماهو به . فأمّا ماقلناه نحن فى ذلك فغير ممتنع . وكلّ ذلك يوجب قبح تكليف مَن يعلم
أنه يكفر ، وأنه من فعل الظلمة على ماتقوله الثنانيّة ، أو من فعل الشيطان على مايقوله
المجوس ، أو يجب أن يتوصّل به إلى نفى الصانع ، أو نفى كونه حكيما منزّها عن فعل
القبيح ، أو يجب أن يستدلّوا بذلك على أنه تعالى لايعاقب من عصاه ، فلذلك حسن أن
يكلّفه مع علمه بأنه يكفر . ولا يتمّ ذلك إلّا مع الطعن فى النبوّات ، ونصّ الكتاب ؛
لأنه قد ثبت من دين رسول الله صلى الله عليه أن الله تعالى يعاقب الكفّار .

واعلم أن هذا السائل لايخلو من أن يدّعى أن العلم بقبح التمكين والتعريض إذا
١١٨ أ كان المكلّف عالما بأن المتمكّن يضرّ نفسه ، ويسىء اختيارها ضرورى على الجملة ، أو /
يدّعى أن العلم بذلك مكتسب ، فإن ادّعى فيه الاضطرار فقد أبعد ؛ لأن العلوم المتعلّقة
بالمقبّحات أو المحسّنات على جهة الجملة هى من كمال العقل ، فلا يصحّ أن يختصّ بها عاقل

دون غيره من العقلاء . ألا ترى أن العلم بقبح الظلم على الجملة لمّا كان ضروريا وقع فيه
الاشتراك ، وكذلك العلم بقبح الكذب العارى من نفع ودفع مضرة . ونحن نعلم من
أنفسنا أنا لانعلم قبح ماذكره على جملة ، ولا على تفصيل ، فلذلك اختلف العقلاء . فى
ذلك ، فمنهم من قال بحسن التكليف ، وإن علم المكلَّف أنه يختار مايؤدّيه إلى المضرة ،
ومنهم من قال بقبحه ، ولا فرق والحال ماذكرناه بين من ادّعى الضرورة فيما قالوه ،
وبين من ادّعاه فى ضده ، حتى يدّعى أنه يعلم باضطرار حُسن تكليف من يعلم المكلِّف
أنه يكفر إذا كان قد عرّضه لمنفعة عظيمة لاتنال إلّا به ، وإنما يؤتَى فيما يستحقّه من الضرر
من سوء اختياره .

وبعد ، فإن العلم بقبح الفعل المختصّ ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضروريا
إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه . فأمّا إذا تعذّر
ذلك لم يصحّ الاضطرار فيه . ألا ترى أن العلم بقبح كذب مخصوص ، وبقبح الظلم ،
والتكليف مالا يطاق ، إلى ماشاكله ، إنما يصح كونه ضروريا من حيث أمكن معرفة
تفصيل ذلك على بعض الوجوه ، وصح اختبار حاله ، فيعلم باضطرار قبح بعض الآلام دون
بعض ، وبعض الأوامر دون بعض ، على / الجملة ؛ كما يعلم عند الاختبار استحالة كون ١١٨
الموجود لاقديما ولا محدَثا ، واستحالة كون الجسم فى مكانين . ولذلك لايصحّ ادّعاء العلم
الضرورىّ بحسن الأمر والتكليف إذا علم الآمر أن المكلَّف سينتفع لامحالة ، لمّا لم يكن
لنا طريق إلى معرفة تفصيله ولذلك لم يصحّ العلم بقبح شهوة القبيح ، وحسن شهوة
الحسن ضرورة : لمّا لم يكن له فى الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل . وكل ذلك
يبيّن فساد ادّعاء الاضطرار فى هذا الباب على جهة الجملة ، وأن من ادّعى ذلك فى حكم من
يدعى العلم بقبحه مفصلا ؛ لأن كلا الأمرين ممّا يُعلم خلافه من حال العقلاء ، ولايمكن
لمدّعيه بيانه بالتنبيه عليه ؛ كما يمكننا بيان قبح كون العلم ضروريا بالتنبيه على ذلك

إذا جرى فيه الجَحد والإنكار . فهذا الوجه لا إشكال فيه .

فأمّا إن ادّعى أنه يعلم قبح هذا التكليف بالاستدلال ؛ فقد ثبت أن العلم بقبح الشيء المختصّ بصفة إنما يصحّ أن يكتسب بأن يكون له أصل فى المقبحات ، ونظير يردّ إليه ؛ كما نقوله فى ردّ العلم بقبح الكذب الذى فيه نفع ، أو دفع ضرر ، إلى العلم بقبح الكذب الخالى من الأمرين ، وقد علمنا أن العلم بأن المأمور والمكلَّف فيما بيننا يعصى ويختار مايضرّه متعذّر ؛ لأنه لا دليل عليه ، وإنما يُعلم ذلك سمعا ، والسمع لا يصحّ إلّا مع صحّة القول بمذهبنا فى التكليف ؛ فمن خالف فيه لم يصحّ له معرفة السمع أصلا . فادّعاء أصل لهذا القبيح فى الشاهد مستحيل . ولا فرق بين من ادّعى ذلك ، وبين من

١١٩ ا ادّعى كون العلم بحسن تكليف مايعلم أن المكلف يختار عنده / المنفعة ضروريّا . فإذا بطل ذلك بطل بمثله ما ادّعاه . يبيّن ذلك أن العلم بقبح الضرر لمّا حَصَل ضروريّا على بعض الوجوه حصل العلم بحسن النفع على بعض الوجوه ، ولو حصل العلم الضرورىّ بقبح التمكين الذى يختار عنده الضرر لوجب أن يحصل العلم الضرورى بحسنه إذا اختار عنده المنفعة ، وكان ذلك مما يعلم تعذره فى العقل . وإذا لم يكن له فى الشاهد أصل لم يمكنه ادّعاء العلم المكتسب بقبح تكليفه تعالى لمن يعلم أنه يكفر .

فإن قال : إن لذلك نظيرا فى الشاهد ؛ لأنا نعلم أن مايقع عنده القبيح والضار يقبح ، كما نعلم أن مايؤدّى إلى الضرر على سبيل الإيجاب يقبح . فصحّ ردّ هذا التكليف إليه .

قيل له : إن ما يختار عنده الضرر والقبيح لا يُعلم قبحه متى كان المختار لذلك أتى فيه من قبل سوء اختياره ، لا من قبل الفاعل لما عنده اختاره . سيّما إذا عرّض ذلك الفاعل بفعله من النفع العظيم وقد بيّنّا أن ما يصحّ وقوعه على وجهين فإنما يحصل على أحدهما بالقصد ، وبيّنّا أن المكلِّف إذا قصد التعريض للمنفعة خرج فعله من أن يكون

أبو سلوم المعتزلي

ضررا ، وبينا لذلك شواهد ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قال : إن له فى الشاهد أصلا ؛ وهو إدلاء الحبل إلى من يعلم أن يختنق به نفسه ، ولا يختار التخلّص من الغرق ، وسائر ما هو مفسدة ؛ لأن ذلك إنما قبح ؛ لأن المفعول به يختار عنده القبيح ، ولولاه لم يختر ذلك فصحّ حمل التكليف عليه .

قيل له : إن قبح المفسدة طريقه الاستدلال ، ولذلك تنازعه العقلاء ، فلا يصحّ ادّعاء الاضطرار فيه وجعله أصلا للتكليف . ونحن / نبيّن مفارقته للتكليف ١١٩
مشروحا من بعد .

فإن قال : إن غلبة الظن فى الشاهد قد ثبت أنه يقوم مقام العلم فى كثير من المواضع فإذا علمتُ قبح أمر الآمر لغيره مع ظنّه بأن يختار القبيح والضرر ، صحّ أن أجعله أصلا لقبح تكليفه تعالى مع علمه بأنه يكفر .

قيل له : إن غلبة الظن فى الشاهد حكمه يأتى(1) عندنا بالضدّ مما ذكرته ؛ لأنا ندّعى حسن إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحُسْن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن أنه لا يفعل ، وحُسْن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن بأنه يثبت على الشبهة ، وحسن إدلاء الحبل إلى من يغلب على الظن أنه لا يتشبّث به فيظفر بالنجاة ، ويحسن تقديم الطعام إلى من يغلب على الظن أنه يترك أكله لسوء اختياره ، ويستحق الذمّ والعقوبة ، فكيف يصحّ ادّعاؤك ما ادّعيته ، ونحن نعلم أن الأمر بالضدّ من ذلك .

فإن قال : إن الطريقة التى سلكتموها توجِب ألاّ يصحّ لكم العلم بحسن هذا التكليف ؛ لأن ادّعاء العلم بحسنه ضرورةً على جملة أو تفصيل أو ادّعاء أصل له فى الشاهد

---

(١) فى الأصل : « ىا » غير منقوط ، والظاهر أن أصله ما أثبتنا .

وهدايتهم إلى الحق ، وإن غلب على الظن أنهم يردُّون علينا ، وحسن تقديم الطعام
١٢١ ا إلى الجائع ، وإدلاء الحبل إلى الغريق ، وتعريض الغير / للولايات ، مع غلبة الظن بأنه يردّ ذلك ويترك أن ينتفع به ويستحق بذلك الذمّ ، فإذا حسن ذلك أجمع مع غلبة الظن ، بأن مَن عرّضناه للنفع يختار ما يضره ، فيجب حسن (تكليف[١] من) يعلم سبحانه أنه يكفر .

واعلم أن الأصل فى هذا الباب أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حسنه المنافع وطريق قبحه المضار . يبيّن ذلك أن كل ما حَسُن مع العلم بأن فيه نفعا أو دَفْع ضرر حسن مع غلبة الظن لذلك من حاله ، وهذه الطريقة مستمرّة فى التجارات وطلب العلوم والآداب والفلاحات وغيرها من الأمور ؛ لأن أكثرها مبنية على غلبة الظن . وإنما نعلم أنا لو علمنا فى التجارة ربما لحسن من حيث نعلم[٢] أن مع الظن لأن فيه ربحا[٣] يحسن ، وكذلك القول فى العلم بأنه يقتضى الخسران .

فإذا صحّ ذلك فيجب متى حَسُن فى الشاهد أن يُرشد الضالّ عن الطريق إلى الطريق مع غلبة الظن أنه لا يقبل ، أن يُقضى بحسن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلا من غلبة الظن . وإذا صحّ ذلك وجب حسن تكليفه تعالى مَن يعلم أنه يكفر ؛ لأن التكليف من الباب الذى إنما يحسن للمنافع التى تؤدّى إليه ، وإن قبح فإنما يقبح لأنه فى حكم الضرر . فيجب أن تكون غلبة الظن فيه كالعلم . وذلك يصحّح ما قدمناه .

فإن قيل ، إنا لا نسلّم حُسن ما ذكرتموه فى الشاهد ، مع غلبة الظن بأن المأمور لا يقبل ويختار ما يؤدّيه إلى المضرة .

١٢١ ب قيل له : إنه لا فرق بين من قال هذا وبين المُلحدة إذ[٤] / [قالوا :[٥] إن] إرشاد الضالّ لا يحسن إلاّ إذا كان للمرشد فى ذلك منفعة ، أو دفع مضرة ، وإن الحَسَن

(١) فى الأصل : « تكليفه لم » . (٢) يريد أنه والضمير يعود للتجارة بتأويلها بالتصرف .
(٣) فى الأصل ، « لحسن » .
(٤) فى الأصل : « إذا » .
(٥) زيادة يقتضيها السياق .

لا يُفعل لحسنه . فإذا بطل ذلك بما نعلمه من حسن ذلك فى عقلنا مع فقد منفعة ودفع مضرة يختصّان بنا ، بطل بمثله ما سأل عنه الآن .

على أنه كان يجب إن كان الأمر على ما سأل عنه أن يقبح هذا الإرشاد ، وإن كان للمرشد فيه منفعة أو دفع مضرة ؛ لأن ذلك [لا[١]] يخرجه من كونه فى حكم الظلم والضرر ؛ من حيث يغلب على الظن أنه يختار عند إرشادنا ما يضره ، والإضرار بالغير لا يحسن لأجل منافعنا ؛ لأن ذلك يؤدّى إلى حسن الظلم ، وذلك يبيّن صحة ما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول : إنما يحسن ذلك عندكم للثواب ، وكذلك القول فى حسن استدعاء المخالف إلى الدين ، مع الظن بأنه لا يقبل ، وكذلك القول فى سائر ما ذكرتموه ؛ لأن[٢] ما قلناه يستحسنه مَن لا يؤمن بالثواب ، ولأنه لا فرق بين هذا القول وبين القول بأن إرشاد الضال لا يُفعل لحسنه ، إنما يفعل للثواب ، وقد بينّا بطلان ذلك ، وما دلّ على أن الفاعل قد يَفعل الشيء لحسنه يقتضى بطلان ما تعلّق به السائل .

فإن قال : إنما حَسُن ما ذكرتموه مع غلبة الظنّ ؛ لأن الظانّ يجوِّز كون مظنونه على خلافه ، وليس كذلك حال العالم . فلذلك لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر .

قيل له : قد بينا أن الظنّ وإن اختصّ بما وصفته ، فهو بمنزلة العلم فى أنه يقتضى حسن الفعل أو قبحه ، ولا فرق بين من تعلّق بما ذكرته ، وبين من تعلق بمثله فى سائر
المواضع التى يقوم / غلبة الظنّ فيها مقام العلم ، فيقول : إن الظنّ يقارنه التجويز ، ١٢٢
فيجب أن يخالف العلم الذى يمنع ذلك .

فإن قال : فيجب على هذه الطريقة أن يحسن من الإنسان التعريض[٣] لما يغلب على الظن أنه يختار المضرة عنده ، كما ذكرتموه فى حسن تعريضه لغيره ، ومتى حَسُن ذلك فيجب أن يحسن منه ذلك ، وإن علم أنه سيختار ما يضره .

(١) زيادة يقتضيها السياق .
(٢) متعلق بقوله : « ليس لأحد أن يقول . . . » .
(٣) أى تعريضه نفسه .

قيل له : إن حال الواحد منا فيما يختاره لنفسه يخالف ما يختاره لغيره ؛ لأنه إذا ظن في أمر يتعرض له أنه يؤدّ به إلى مضرة حصل له في الحال غمّ ، فلا يحسن منه أن يجتلب ذلك من غير منفعة ، ومتى كان عالما بأنه سيختار المضرة ، فما ذكرناه فيه آكد ، وليس كذلك ما يختاره لغيره . فلذلك حسن منا إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق ، وإن غلب على الظنّ أنه لا يقبل ذلك ، إلى سائر ما ذكرناه .

فإن قيل : كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم ، وقد علمتم أن مع العلم بأن المخبِر على ما تناوله الخبر قد يحسن الخبر [و] مع الظن لذلك لا يحسن . وإذا افترق الظنّ والعلم في هذا الموضع فهلا صح افتراقهما في سائر المواضع ؟

قيل له : إنما قام أحدهما مقام الآخر في الأفعال التي تحسن أو تقبح للمنافع والمضارّ ، وما سألت عنه بمعزل من هذا الباب ؛ لأن الكذب يقبح لكونه كذبا ، وحصول النفع فيه لا يؤثر . فيجب متى جُوّز في الخبر كونه كذبا ألا تؤثر فيه المنافع ، وأن يقبح لتجويز كونه بصفة القبيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال : إن الظن لجهة حسنه[1] كما نقوله
١ ب في الآلام . فصار تجويز كونه كذبا في أنه لا يخرج معه من كونه قبيحا / بمنزلة تجويز
كون الفعل المأمور به حسنا في أنه لا يخرج الأمر من كونه قبيحا .

ويفارق ما تقوله في الاعتقاد : من أنه قد يحسن من الفاعل الإقدام عليه مع تجويز كون معتقَد[ه] على ما ليس به إذا تعلّق بالنظر المولِّد له ، أو بذكر النظر ؛ لأنه متى استند إليهما صار حكمه حكمهما ، ولأنه عند وجوده يحصل سكون النفس إليه . وليس كذلك حال الخبر .

فقد بان أن ما ذكره وأمثاله لا يقدح فيما ذكرناه : من أن غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريق حسنه أو قبحه المنافع والمضارّ

(١) في الأصل : « لحسنه » .

فإن قيل : إنما حسُن ماذكرتموه من إرشاد الضالّ وغيره مع غلبة الظن أنه لا يقبل ؛ لأنه بتَرْكه قبوله لذلك لا يجتلب مضرة كانت لاتحصل لولاه ، وإنما يبقى على ما كان عليه من قبل ، فكأنه تعريض لمنفعة إن قبل ، ولا يؤدّى إلى مضرة إن لم يقبل ؛ فلذلك حَسُن . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه إذا لم يختر فعل ما كُلِّف فلابدّ من حصول مضرة عظيمة كانت لاتحصل لولا التكليف . فيجب كونه مخالفا لما ذكرتموه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأنه متى لم يقبل منا مادعوناه إليه ونهيناه عنه ؛ فلا بدّ من أن يستحقّ ذمّا لولاه كان لايستحقّ ؛ ألا ترى أن الجائع إذا ترك أكل ماقدّمناه إليه استحق الذمّ . وكذلك من ندعوه إلى الدين ، ونكشف له الحق ، وننبّهه على بطلان ماتمسك به . وكذلك القول فيمن نبين له أن في الطريق سبعا أو غيره من جهات الخوف . وإذا صحّ أنهم يستحقون الذمّ بالردّ ، والعقابَ من الله تعالى فقد بطل ماقاله ،
وثبت أنه بمنزلة التكليف ، وإنما يفارقه في أن / مايستحقّه المكلّف بالردّ من الضرر ٢٣
أعظم مما يستحقّه مَن ذكرناه متى لم يقبل منا . وكل فعل قبح للمضرة فيجب قبحه ، قلّت المضرة فيه أو كثرت إذا لم يكن في نفسه نفعا ؛ لأن تيسير المضرة يصير في حكمها ، كما يصير ذلك تكثير المضرة .

هذا إذا لم يحصل في تركهم القبول منا إلا الذمّ . فأما إذا ثبت فيه العقاب فحاله وحال التكليف بمنزلة واحدة .

فإن قيل : إنما حسن منكم ماذكرتموه مع غلبة الظن ؛ لأنكم نبّهتم على الواجب في عقل مَن دعوتموه إلى الدين ، فوجوبه عليه من قبَل خالق العقل لامن قبلكم . فلذلك حسن منكم مع الظنّ . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه تعالى هو الموجِب والمكلِّف . فمتى علم أنه يختار المكلَّف مايؤدّبه إلى الضرر يصير كأنه أدخله فيه ، فلذلك يقبح منه أن يكلّفه .

قيل له : إن الواحد منا إذا دعا غيره إلى الدين ، وناظره فيه ، وكشف له الحق من
الباطل فقد فعل ما يلزمه عنده ما لولاه كان غير لازم له ؛ كما أنه تعالى يفعل بالمكلف
ما يلزمه عنده الواجبُ . فالحال فيهما واحدة . فإذا حسن ما ذكرناه في الشاهد مع الظن ،
حسن التكليف مع العلم على ما بيناه . يبين ذلك أنه تعالى قد يصح أن يكمل عقله ولا
يكلفه ، إما بالإلجاء ، أو لأنه لا يحوجه إلى القبيح . فمتى أحوجه إلى ذلك وأورد عليه الخاطر
فإنما فعل الأمر الذى عنده يعلم وجوب الواجب بعقله ، فيكون مكلفًا له . فكذلك
القول في المرشد منا الضالّ ، والداعى إلى الدين غيره ، والممرّض غيره لمنفعة ، بتقديم الطعام
١٢٣ ب إليه وإدلاء / الحبل وغيره ؛ لأنه قد فعل أمورا عندها لزم بعقله ما لولاها كان
غير لازم .

فإن قيل : إن الواحد منا وإن كان حاله ما ذكرته ، فإنما نبّه على الواجب ،
وفعل ما عنده وجب ، ولم يصيّر المأمور من يشق عليه الفعلُ حتى يكون بصفة المكلّف
الذى يستحق الثواب والعقاب . والقديم تعالى تجعله بهذه الصفة . فهو في حكم المُدْخِل
له في الضرر ، والموقع له فيه . فلذلك فارق حاله حال الواحد منا .

قيل له : إن القبيح يُستحق به العقابُ وإن لم يَشق فعله ، فلا فرق بين أن يفعل
ما عنده يختار ما يدعوه إلى الدين القبيح ، وبين أن يفعل تعالى التكليف الذى عنده
يكفرُ المكلف . وإنما يفارق حاله تعالى لحالنا(1) في أنه قد فعل ما يصح معه استحقاق
الثواب دوننا ، وليس لذلك مَدْخل فيما اعتمدناه .

فإن قيل : إنكم وإن ألزمتم الغير ما لولا فعلكم لم يلزمه ، فإلزامكم ذلك إنما يصح
بتقدم أفعال منه تعالى : من إكمال العقل وغيره ، فصار ذلك الإلزام من حيث استند إلى
ما فعله القديم تعالى كأنه ليس بإلزام منكم ، فلذلك حَسُن مع غلبة الظن . وليس كذلك

(١) كذا في الأصل . والأولى حذف اللام .

حالُ تكليفه تعالى ؛ لأن إلزامه لا يستند إلى فعل غيره فيجب القضاء بقبحه .

قيل له : إن الفعل إذا وقع على بعض الوجوه وحَسُن لكونه كذلك ، فيجب
حُسْن كلّ ما شاكله من سائر الفاعلين ؛ ولا يختلف ذلك بأن يكون أحد الفعلين يستند
إلى غيره دون الآخر . ولو جاز هذا القول لجاز أن يقال : إن أمرنا الغير بما ينفعه من
٢٤ غلبة الظن لا يحسن ؛ لأنه لا يستقلّ بنفسه ويحسن ذلك في تكليف القديم لمن يعلم /
أنه يؤمن .

وبعد ، فإن إلزامه تعالى يستند إلى أفعال تقدمت منه ، لولاها لم يصح الإلزام ،
وليس لتلك الأفعال مدخل في الإلزام فصار سبيله سبيل فعلنا في هذا الوجه فيجب إذا
حسن منا ما ذكرناه أن يحسن منه تعالى التكليف لاشتراكهما في الوجه
الذى قدمناه .

فإن قيل : إنما يحسن منا ما ذكرتموه من الإرشاد والدعاء إلى الدين وغيرهما لما لنا
فيها من النفع أو دفع المضرة فحمل التكليف على ذلك لا يصح .

قيل له : قد بينا من قبل أن ذلك يحسن منا مع غلبة الظن أنهم لا يقبلون ، وإن
لم يكن لنا فيه منفعة أو دفع مضرة ، وبيّنا أنه لا فصل بين هذا القول وبين قول الملحدة
إذا تعلقوا بمثله في أن العالم لا يفعل الحسَن لحُسْنه ، وبيّنا أن ذلك لو قبح إذا لم يجترّ
به منفعة أو يدفع به مضرة لقبح وإن حصل لنا فيه المنفعة لأن منافعنا لا تقتضى حسن
الإضرار بالغير .

فإن قيل : إنما حسن منكم في الشاهد ما ذكرتموه ؛ لأنكم لا تفعلون في الضالّ عن
الطريق عند الإرشاد ، ولا فيمن دعوتموه إلى الدين العِلم بوجوب ذلك عليهم ،
بل يحصل لهم العلم بذلك من جهة الله تعالى ، فلا يكون الواحد منا هو الموجب
في الحقيقة .

قيل له : إن العلم بوجوب ذلك وإن كان من جهته تعالى فما عنده حصل ذلك العلم هو من قبل الواحد منا . ولولا حصول ذلك من قبله لم يحصل العلم بوجوبه . فصار فاعل ذلك كأنه الفاعل العلم بوجوب الواجب . فصحّ القول بأنه الموجب ؛ من حيث فَعَل ماعنده
عَلِم المكلف وجوبه ، فإذا حَسُن منه هذا الفعل / مع غلبة الظنّ أن المكلّف لا يختار ١ ب
فعل الواجب فيجب أن يحسن مثله من القديم تعالى ، وقد بيّنا أن القديم سبحانه لا يصحّ أن يكون موجِبا إلّا على هذا الحدّ ؛ لأنه يفعل العلم بوجوب الشيء أو ماعنده يحصل من المكلف العلم بوجوب الواجب إذا كان طريق العلم بذلك قد حصل ضروريا في العقل ؛ لأنه تعالى إذا أخطر بالبال مايقتضي الخوف من ترك النظر في معرفته ، وقد تقرر في العقل أن التحرز من المضار المظنونة والمعلومة واجب ، وأن هذا النظر قد اختصّ بهذه الصفة علم وجوبه عند الخاطر . وهذا العلم وإن كان من فعله فكأنه من فعل الله تعالى ، لمّا كان هو الفاعل للعلم الأول والمنبّه على طريقة الخوف بالخاطر ، فكذلك القول في الواحد منا إذا نبّه غيره على جهات الخوف في الطريق الذي يريد سلوكه أنه في الحكم كأنه قد أوجب عليه توقّيه ، والعدول عنه إلى طريق سواه . وذلك يبيّن صحّة حمل التكليف على ماذكرناه في الشاهد وأن التفرقة بينهما من الوجوه التي ذكرناها وغيرها ـ مما يطول تقصّيه ـ لا يقدح في وجه الجمع بينهما .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منه تعالى تكليف النبي صلى الله عليه وسلم الأداء ، وإن كان المعلوم أنه يعصي فيه ويتركه .

قيل له : إن الذي قدّمناه يبيّن أن التكليف لا يقبح ، من حيث كان المعلوم من المكلّف أنه يعصي لسوء اختياره ولا ينكر أن يعرض فيه وجه آخر يقتضي قبحه . وماسألت عنه إنما لم يجز ؛ لأن مايؤديه الرسول يتعلق به إزاحةُ عِلَل المكلفين ،
فلابدّ من / وقوعه . فلو علم تعالى أنه لا يقع لمّا بعث ذلك الرسول ، ولبَعَث غيره ممّن ١

يعلم من حاله أنه يؤدّي ماحمّله . وذلك في بابه بمنزلة مايجب عليه تعالى أن يفعله : من الألطاف ، ووجوه التمكين لتقدم المكلف وإن كان لولا تقدمه لم يكن ليجب . وكذلك القول فيما سألتَ عنه ، فلذلك صح تكليفهم (١) مالا يتعلّق بالأداء ، مع العلم بأنهم يعصون فيه إذا كان ذلك صغيرا غير منفّر .

وليس له أن يقول : فيجب أن تجوز بعثة النبي متى علم أنه يؤدي الشرائع ، وإن علم أنه يرتكب الكبائر أو الأمور المنفّرة في غيرها (٢) ، وذلك لأنه كما يجب ألّا يبعث إلّا مَن المعلوم من حاله أنه يؤدّي ماتحمّل من الشرائع لما بينّا ، فكذلك لا يجوز أن يبعث مَن المعلوم أنه يُقدم على ماينفّر من القبول منه ، على ما بينته في باب النبوات ، ولذلك منعنا تجويز كل ذلك عليه .

وليس له أن يقول : فيجب إن كان بعثه من يترك الأداء إنما يُمنع لكون مايؤدّيه لطفا لأمته فيجب أن يجوز أن يكلّف ذلك وإن لم يكن له فيه صلاح إذا كان لطفا لغيره .

وذلك لأنه لابدّ من أن يكون لطفا له أيضا حتى يحسن إيجابه عليه مع مافيه من المشقّة . ولولا ذلك لقبح تكليفه ؛ لأنه لا يحسن تكليف زيد لمصلحة عمرو فقط ؛ كما لا يحسن إيلامه لمصلحة غيره . وكما أنه يجب أن يعوّض المؤلَم ليسدّ العوضُ مسدّ ما أنزل به من المضارّ فكذلك لابدّ من ثواب يستحقه المكلّف على ما كُلّف . ولا يجوز أن يكلّف لمكان الثواب فقط ، فلابدّ من كونه مصلحة له في العقليات .

١٢٥ وهذه الجملة تبيّن أن كل تكليف اختصّ مع كونه صلاحا للمكلّف / بأنه صلاح
لغيره ، أو يتعلق بما هو صلاح لغيره ، فلا يجوز مع العلم بأن المكلّف يتركه أن يكلّف.

(١) أي تكليف الأنبياء .
(٢) أي في غير الشرائع .

ويفارق التكليف الذى يختصّ بكونه صلاحا بالمكلَّف فقط على مابينّاه . فعلى هذا يجب أن يقاس هذا الباب .

ولسنا نقول فى الملائكة : إنهم لو كُلِّفوا مع العلم بأنهم يعصون كان تكليفهم يقبح . بل القول فيهم كالقول فى غيرهم ، وإن كان المعلوم أنهم يطيعون فى كل ما كُلِّفوا فليس لأحد أن يقول : إذا قبح تكليفهم للعلم بأنهم يعصون فيجب بطلان ما أصَّلتموه؛ لأنا لا نقول فيهم إلّا بمثل القول فى غيرهم ، ولو أطاع المكلَّفون بأسرهم لم يؤثّر فيما ذكرناه ، من حسن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر ، كما لو عصوا لم يؤثّر فى حسن تكليف من المعلوم أنه يؤمن ، فوجود الأشياء على بعض الوجوه لا يقدح فيما ثبت بالدليل من غيره أنه حسن أو قبيح .

فأمّا الإمام فقد بينّا أنه لا يُعلم من جهته المصالح ، وإنما يقوم بأداء أمور فى الشريعة، فلا يمتنع أن يكلَّف القيام بها ، وإن كان المعلوم أنه يعصى .

وقد اختلف شيخانا رحمهما الله فى هذا الباب . قال أبو على رحمه الله : مَتى عُلِم من حاله أنه يخلّ ببعض مايلزمه القيام به فعل الله سبحانه مايقوم مقامه فى المصلحة ؛ لأن فعله تعالى قد يقوم مقام فعل الإمام فى المحدُود[1] وغيره . ويفارق الألطاف التى إنما تكون بهذه الصفة ؛ لاختصاصها بأنها تقع باختيارنا ؛ لأنه لا يجب أن يقوم مقامها مايفعله تعالى فينا . هذا إذا لم يظهر الحالُ فيما أخَلَّ به من الحدود وغيرها . فأمّا إذا ظهر الحال فيه فالواجب العدول عنه / إلى غيره ؛ ليقوم بذلك الأمر ، على مانقوله فى خلع ١١
الإمام عند حَدَث كائن منه .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه يجعل مايقوم به الإمام من مصالح الدنيا التى لا يؤثّر تركها والإخلال بها فى التكليف ، وإنما يؤثّر فى توقّى مضارّ الدنيا . فلا يجب

(١) أى من وجب عليه بارتكابه ما يوجبه .

أن يفعل تعالى فيه من المصالح مايجب أن يفعله فيما يتّصل بالتكليف . ولذلك موضع تراه مشروحا فيه .

وعلى القولين جميعا قد انكشف القول فى أنه لا يقدح فيما قدّمناه .

فإن قيل : إذا لم يحسن أن يفعل تعالى الآلام إلّا إذا كانت لطفا للغير ، وإن كان المؤلَم سيعوّض ، فهلاّ قلتم : إنه لا يجوز أن يكلَّف من يعلم أنه يكفر إلا إذا كان تكليفه لطفا لغيره .

قيل له : قد بينّا أن الألَم لولا كونه لطفا للغير لكان مفعولا لغرض يحسن الابتداء به ؛ لأن فعل العوض يحسن من الله تعالى التفضُّل به ، بل نفس العوض يحسن ذلك فيه ؛ لأنه غير مختصّ بوجه يمنع من التفضل . وليس كذلك حال ماعُرِّض المكلَّف له من الثواب بالتكليف ؛ لأنه لا يحسن الابتداء به فى القدر والصفة فإذا صحّ ذلك لم يثبت كونه عبثا فيطلبَ فيه مايخرج به من هذه الصفة ، وهو كونه صلاحا للغير . وهذا بيّن فى الفرق فى الأمرين .

فإن قيل : إن لم يكن ذلك فى حكم العبث ، مع العلم بأن المكلف يعطّب عنده ولا يختار مايؤدّيه إلى النفع ، فهلاّ جاز القول بأن الألم ليس بعبث ، وإن لم يكن لطفا للغير .

قيل له : إن الذى ذكرته بأن يقتضى كون التكليف لُطفا أولى من أن يقتضى كونه عبثا ، وقد بينّا بطلان كونه ظلما ، وأنه لا يجوز القول بأنه عبث / مع مافيه من ١٢٦
الوجه الذى يقتضِى كونه نعمة وإحسانا . ففارق مايذكره فى الألم ؛ لأن الألم وإن عُوِّض المؤلَم عليه فإنه عبث من حيث كان مافَعَله به من العوض يجوز الابتداء به ، ويحسن ، فيصير مفعولا لا لوجه يُخرجه من كونه عبثا ؛ لأن التكليف مفارق له من هذا الوجه . وقد بينّا أنه لو كان عبثا لوجب أن يحسن إذا كان المعلوم أنه يطيع طاعة واحدة

لمكان تكليفه الأفعال الكثيرة التى يعلم أنه يعصى فيها ، ولوجب أن يحسن تكليف مَن لا عدد له كثرة إذا كان المعلوم أن مكلفًا واحدا يطيع عند تكليفهم ؛ كما جوّزنا أن يكون المعلوم فى الآلام العظيمة أنها إنما تُفعل لأن بعض المكلفين يطيع عندها ، ولا تؤثر كثرته وقِلّته فى هذا الباب عندنا .

ومما يبيّن التفرقة بين الأمرين أن الآلام إنما تحسن منه تعالى إذا فعل لنفع يسدّ مسدّه [1] فيخرج به من كونه ظلما ، والمصلحة التى تخصّ المكلف فيخرج بها من كونه عبثا . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه فى نفسه ليس بمضرة ، وإنما هو إلزام أمور شاقة ، فيجب أن يُفعل لوجه يخرج من كونه عبثا وظلما . ومتى قصد به تعالى التعريض لمنازل الثواب خرج من كونه ظلما ، وإذا كان ذلك الثواب لا يجوز التفضّل به خرج من كونه عبثا ، وصار بمنزلة الآلام لو استحق بها مالا يجوز الابتداء به فى أنها كانت تخرج من كونها عبثا وإن لم تكن لطفا .

فصل

فى بيان الفرق بين تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبين المفسدة

١١٢ / إن سأل سائل فقال : إذا حكمتم بقبح التكليف إذا كان المعلومُ أن غير المكلَّف يكفر عنده ، فهلّا قبح إذا كان المعلوم أنه يكفر عند تكليفه ؛ لأن وقوع الكفر منه عند تكليف غيره إذا اقتضى قبح ذلك التكليف فبأن يقتضى قبح نفس تكليفه أولى ؛ لأن لتكليفه من التأثير فى وقوع الكفر منه أكثر من تكليف غيره ؛ لأنه يصحّ أن يؤمن وإن كُلّف الغير كما يصحّ أن يكفر . ولولا تكليفه لما وقع الكفر منه ، ولما صحّ . [و [2]] إذا حكمتم بقبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصى فى الصوم ، فهلّا قبح تكليفه الصوم وغيره إذا كان المعلوم أنه يعصى فيه .

(١) أى مسد الألم المفهوم من الآلام .
(٢) زيادة يقتضيها السياق .

وإذا كنتم على الشاهد تعوّلون فى باب ما يحسن ويقبح من الأفعال ، وقد علمتم أن الواحد منا لو علم أنه إن أدلى الحبل إلى غريق لخنق به نفسه أنه يقبح منه ذلك ؛ لوقوع العطب والهلاك عنده ، فكيف لا يقبح تكليف من يعلم أنه يختار ما يؤدّيه إلى الهلاك الدائم .

فإذا قلتم : إن الواحد يقبح منه أن يأمر ولده بقتل الكفار ، عند إعطائه السيف ، مع العلم بأنه يقتل نفسه ، فهلا قبح تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر ، وكيف يتوهّم القول بأنه تعالى يفعل بالعبد كلّ ما يكون إلى فعل الإيمان أقرب ، وعن فعل الكفر أبعد ، وتكليفه مع ذلك مع العلم بأنه يكفر لا محالة . وكيف يصح لكم مع هذا القول ما اتّفق مشايخكم عليه : من أنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، أو ليس المكلَّف لو علم أنه يختار الكفر لا محالة لم يكن لحسن نظره لنفسه أن يختار التكليف ، فيجب ألا يكون من حسن نظره له تعالى اختيار ذلك . وإذا صحّ أن الوالد متى علم من حال ولده إنه إذا
١٢٧ عُرّض / للولايات والمنازل العظام لم يصل إليها ، ووصل إلى ما يضرّه بدلا منها ، وعلم أنه إن تفضّل عليه بدون ذلك انتفع به ، لم يكن من حسن النظر له التعريض للولايات بل الواجب الاقتصار به على التفضّل . وهلا قلتم : إن الأولى فى حسن النظر أن يقتصر تعالى بالمكلَّف على التفضّل إذا كان يعلم أنه متى كلّف كفر .

وإذا قلتم : إنه تعالى لو لم يلطف بالعبد بفعل ما يعلم أنه يؤمن عنده لدلّ ذلك على أنه غير مريد لسلامته ووصوله إلى الثواب ، فهلّا قلتم : إنه تعالى إذا صحّ منه أن يتفضّل على من المعلوم أنه يكفر إن كلف فتكليفه له يدلّ على أنه غير مريد لسلامته ووصوله إلى المنافع . وإذا كان من قولكم أنه تعالى لو علم أنه إن كلفه الإيمان على وجه يعظم ثوابه ، وعلى وجه يقلّ ثوابه على البدل ، وأنه يختار الإيمان إذا كلف على أدون الوجهين أنه لا يحسن منه أن يكلفه على الوجه الأعلى ؛ لما فيه من هلاكه . فيجب ألّا يحسن منه أن

يكلّفه مع العلم بأنه يكفر إذا صح أن يوصّله إلى التفضل ، وإذا قبح منه سبحانه أن يكلفه أحد الفعلين مع العلم بأنه يعصى فيهما إذا علم أنه لو كلّفه الآخر لأطاع فيـه ، فيجب ألّا يحسن منه أن يكلّفه إذا علم أنه يكفر على كل حال مع صحة التفضّل عليه دائما .

واعلم أن حمل الشىء على غيره فى الحُسْن والقبح لايصحّ بصُوَر الأفعال ، بل يجب اعتبار العلل التى بها يتعلّق الحـكم ، ويسوّى بينهما عنـد الاشتراك فى العلل ، ويفرق بينهما / عند الافتراق فيه ، وإنمـا يصحّ تمثيل الشىء بغـيره مع حذف العِلّة إذا كان الـكلام فى الضروريّات فيبيّن الشىء بمـا هو أوضح فى العقول منه ، على جهة التنبيه للمخاطب . وأمّا مايعلم حكمه باستدلال فالواجب فيه سلوك الطريقة التى قدّمناها . أ

فإذاثبت ذلك وقد علمنا أن المـكلّف متى عُلم من حاله أنه قادر على الصلاح والفساد ، وأنه متى خُلق له ولد اختار الـكفر ، وإن لم يُخلق له اختار الإيمـان ، فيجب لو خَلَق له تعالى الولدَ أن يكون فى حكم الصادّ له عن الصلاح الذى كان يختاره لولا خَلْق الولد ، وفى حكم الحامل له على الـكفر الذى لولا خَلْق الولد لما اختاره وفى حكم المقوّى لدواعيه إلى ذلك . فلذلك قبح خَلْق الولد . ولذلك حكمنا بأنه مفسدة ؛ من حيث يختـار الفساد عنده على وجه لولاه لـكان المـكلّف يختار الصلاح ، مع أنه متمـكّن من قبلُ من الفساد والصلاح .

وليس كذلك تـكليف من يعلم تعالى أنه يكفر ؛ لأنه لولا التـكليف وما يتّصل به كان لايصحّ من المـكلف أن يختار الصلاح على الذى عرض له ؛ كما لايمكنه اختيار الفساد ، فلا يصحّ أن يقال فى هذا التـكليف : إنه فى حكم الداعى إلىالفساد ، أو الداعى إلى ترك الصلاح ؛ لأن الدواعى إنمـا تصحّ فيمن ثبت كونه ممـكّنا من الشىء وضدّه . فأمّا إذا لم يكن ممكّنا من ذلك لم يصحّ أن تقوّى دواعيه ، أو يُصرف عن اختيار الفعل ببعض الأفعال . فيجب كونه تمـكينا من الأمرين ، وأن يفارق ماقدمناه فى الوجه الذى

له قبح ، وأن يختص / بالوجه الذى يقتضى حسنه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عالية لاتنال إلاّ به مع انتفاء وجوه القبح عنه . ١٢٨ ب

وبيّن التفرقة بين الأمرين أنه تعالى يصحّ أن يستصلح المـكلّف إذا كان المعلوم أنه يكفر عند خَلْق الولد ويؤمنُ لولاه ، فى فعل ما كلّفه ، بألاّ يخلق له الولد . ويصحّ منـه أن ينعم عليه بالتـكليف على وجه يصل معه إلى ماعُرّض له للثواب . فيجب متى خلق له الولد ــ والحال ما قلناه ــ ألاّ يتحصّل فيـه غرض إلا استفساده والإضرار به . فلذلك وجب القضاء بقبحه . وليس كذلك تكليف مَن المعلوم أنه يكفر بترك ما كُلّف فقط ؛ لأنه سبحانه لايصحّ أن ينعم عليه بهـذه الطريقة إلاّ على هـذا الوجه . ولو أراد أن يستصلحه ويعرّضه لهذه المنزلة العالية بغير هذا الوجه لما صحّ . فيجب أن يـكون مافعله به حسنا ونعمة .

ويبيّن صحّة ذلك أن فى الشاهد يحسن من الواحد منا إدلاء الحبل إلى الغريق وإن كان يغلب على الظن أنه يترك التشبّث به ، ولا يحسن إدلاؤه إليـه إذا كان المعلوم أنه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلّص من القتل . فـكما تجب التفرقة بين هذين فى الشاهد فـكذلك فى الغائب . ولذلك جعلنا التمـكين من القبيح والحسن أصلا مخالفا للاستفساد واللطف فى القبيح ، فقلنا : إن اللطف فى القبيح فى حكمه ، والتمـكين من القبيح لايجب أن يـكون فى حكمه . بل متى وقع على الوجه الذى قدّمناه كان حَسنا .

وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمـكين على المفسدة ، من حيث ثبت أن / الشاهد قد فرّق بين الأمرين ، ولأن ماقدمناه قد أوجب افتراقهما ، ولأن التمـكين من الـكفر هو بنفسه تمـكين من الإيمان وإنمايصير تعريضا لأحدهما دون الآخر بالقصد ، وليس كذلكاللطف فى القبيح لأنه لايجب أن يكون لطفا فى الحسن فصحّ القضاء بأن حكمه حكم ماهو لطف فيه فى الحُسْن والقبح ، وإن كنا نعلم أنه متى اختصّ بكونه لُطفا فى القبيح يجب قبحه ، ١٢٩ أ

وإن كان لطفا فى الحَسَن أيضا ؛ لأن ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يحيل كونه حَسَنا ، كما نقوله فى الـكذب المختصّ بأن فيه نفعا أو دفع ضرر .

وما قدمناه من قبل معتمد وذلك أنه لا يصحّ أن يقال فى نعمة معقولة : إنه تعالى لا يصحّ أن ينعم بها على بعض الأحياء ، بل لا حىّ إلا ويجوز أن ينعم به عليه . وقد علمنا أن التكليف والتمكين على الوجه الذى قدمناه نعمة . فإذا صحّ ذلك فيه فيجب أن يصحّ منه تعالى أن ينعم [به] على كل حىّ ولو قلنا بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر لأدّى إلى ألاّ يصح منه تعالى أن ينعم عليه بهذه النعمة المخصوصة ؛ كما يصحّ أن ينعم بها على مَن المعلوم أنه يؤمن . وهذا يوجب أن [لا] يكون موصوفا بالقدرة على أن ينعم بهذه النعمة على بعض الأحياء وذلك فاسد .

ولا يلزمنا عليه التكليف إذا كان فسادا فى تكليف آخر ؛ لأنه تعالى يصحّ أن يزيل التكليف الأوّل فيكون منعما بالثانى . وإنما لا يصحّ كونه منعما به ، مع تقدّم التكليف الأول ؛ فلو لم يتقدّم لصحّ الإنعام به وكذلك القول فى الثواب : أنه يصحّ
١٢ ب منه تعالى أن يُنعم به على كل حىّ متى تقدّم التكليف ، واستُحقّ ذلك . فأما إذا لم /
يستحقه فيجب أن يقبح فعله به ؛ لأنه لا يحصل واقعا على الوجه الذى يكون نعمة ، لا لأنه [لا] يصح أن يفعل به .

وليس لأحد أن يقول : إن مَن المعلوم من حاله أنه يكفر لا يكون تكليفه واقعا على وجه يكون نعمة لا أنه [لا] يصح أن ينعم عليه بهذه النعمة ؛ لأن القديم تعالى يصحّ أن يبتدئه فيثيبه ، وإن كان لا يستحقّ ذلك بفعله .

وذلك لأن هذا القائل معترف بأنه لا يصحّ أن يكلَّف على وجه يكون نعمة ، وإنما قال : إنه يصحّ : أن ينعم عليه بالثواب . وليس الثواب من التكليف بسبيل ؛ لأن أحدهما غير الآخر . ولذلك نقول فى التكليف : إنه يكون تفضّلا ، وفى الثواب : إنه واجب ،

وإن كان القديم متفضّلا به ، من حيث تفضّل بسببه على وجه مخصوص .

ولا يلزم على ذلك تكليف الرسول أداء الرسالة ، مع العلم بأنه لا يؤدّيها ، أو يُقدم على ماينفّر ويفسد طريق الاستدلال بالمُعجز . وذلك لأنه إنما يكلَّف الأداء لأمر يتعلق بمصلحة الغير ، فلا بدّ من اعتبار حاله فى ذلك ، لكنه قد يصح أن ينعم عليه تعالى بالتكليف الذى يختص به ، ولا يتعلّق بغيره ، فيجب أن يحسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، وإلاّ أدى ذلك إلى القول بأنه لا يصحّ فيه تعالى أن ينعم بهذه النعمة المعقولة على بعض الأحياء .

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الواحد منا فى حال سدّه حاجته إلى الأكل لو آثر غيره بالمأكول لم يمتنع أن يقال إنه منعم بهذا الإيثار ، وإن كان يقبح منه ؛ لما فيه من الإضرار بنفسه . فلا يمتنع على هذا أن يقال : إنه تعالى لو كلّف
الرسول / أداء الرسالة لم يخرج ذلك من كونه نعمة ، وإن علم أنه لا يؤدّيها ، أو يقدم ١٣٠ أ
على ماينفّر عن قبولها ، وإن كان ذلك يقبح منه تعالى .

ومتى قلنا فى هذا التكليف : إنه نعمة على كلّ حال فقد سقط السؤال ، وإنما يتجه مايرد عند ذلك أن يقال لنا : فقولوا بأن تكليف من يعلم أنه يكفر يكون نعمة وإن كان قبيحا . ومتى سأل السائل عن ذلك فقد اعترف بما أردناه من كونه نعمة . ولم نورد هذا الفصل إلا لنبين أن كون هذا التكليف نعمة لم يرتّب من بعد عليه القول بأنه حَسَن وحكمة ، وقد قلنا نحن فى مواضع : إن المُؤثر على نفسه المأكولَ يستحق الشكر وإن لم يكن فعله حسنا ونعمة ، من حيث وصّل الغير لأمر يتّصل به إلى الانتفاع بما ملك ، فصار بمنزلة استحقاقه تعالى الشكر لو لم يفعل العقاب ، وإن لم يكن فاعلا لأمر مشار إليه يقال إنه نعمة . وبينّا أنه إذا جاز استحقاق المدح لا على فعل فهلاّ جاز استحقاق الشكر لا على فعل ، فلا يبعد أن يقال فى تكليف الرسول إذا كان الحال ماوصفنا :

إنه يستحق به الشكر ، وإن كان الفعل لقبحه لا يكون نعمة . وتكليف مَن المعلوم أنه يكفر إذا كان نعمة فيجب أن يصحّ التنعّم (١) به على كل أحد ، على ما قدمنا ، أو يستحق به الشكر ؛ وإن لم نقل : إنه نعمة . وفى ذلك إسقاط السؤال .

وبمثل ذلك نجيب متى قيل : أليس لو علم تعالى من حال بعض المكلفين أنه لا يؤمن
إلّا إذا فعل سبحانه بعض القبائح أنه لا يحسن منه تعالى / أن يكلّفه ، ولا يصحّ أن ينعم ١٢ ب
عليه بالتكليف . وذلك يبطل ما أصّلتموه .

فنقول : إن ذلك لا يمتنع كونه نعمة ، وإن كان قبيحا ، على ما قدّمناه . فهذه الجملة بينة على هذا القول .

فأمّا إذا قلنا : إن قبح الشىء يمنع من كونه نعمة ؛ لأنه كان يجب استحقاق الشكر على القبيح ، فالكلام الذى قدمناه لا يسقط بهذا الوجه ، ويجب أن ينظر فى إسقاطه من وجه آخر . ولا يمتنع أن يقال : إن القبيح لا يجوز كونه لطفا فى التكليف أصلا ، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره ؛ لأن اللطف هو ما يُختار عنده الواجب ، والحسن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحة ، ومتى جوز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحّة ولم يوثق بوعده ووعيده ، ولا أنه يثيب على الطاعة . وذلك يوجب فساد كل تكليف وتدبير ، فكيف يقال فيما يقتضى ذلك : إنه لطف ومصلحة ، ونحن نشرح ذلك من بعد ؛ لأنه فى هذا الموضع كالعارض .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن كل أمر وُجد عنده القبيح فهو استفساد فيه ، فلا يصحّ أن تقولوا فى تكليف من يعلم أنه يكفر . إنه ليس باستفساد .

قيل له : إنه لا معتبر بالعبارات فيما يحسن له الشىء ويقبح ، ويجب الاعتماد فيه على المعانى . وقد بيّنّا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى،فلا يقدح فى ذلك الاشتراك بينهما

(١) كذا فى الأصل . والأولى : (الإنعام) ويصحح ماهنا أن التنعم فرع الإنعام .

فى الاسم ، وإن كنا قد بينّا أن مالأجله يُسمَّى الشىء مفسدة أن عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه ، وذلك يقتضى أنه إنما سمى بذلك ؛ لأنه كالداعى إلى
مايقدر عليه وعلى غيره ، فهو بمنزلة الإغراء / بالقبيح والتزيين له ، والترغيب فيه ، ١٣١
وليس كذلك حال التمكين ؛ لأنه لولاه لاستحال منه الفساد والصلاح ، فكيف يقال: إن مابه يتمكّن من مصلحته ومفسدته يكون لطفا . ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال : إنه لطف واستفساد لجاز فى نفس القدرة والآلة أن يقال فيهما ذلك ، وهذا يوجب التباس حال الألطاف والدواعى بأنواع التمكين ، والعقل قد فصل بين الأمرين .

وقد بينا أنّ مايقع عنده القبيح يختلف . فمنه ما يكون إلجاء إليه ، ومنه مايقع باختيار الفاعل من غير إلجاء . وماهذا حاله ينقسم . فمنه مايقع عنده على وجه يكون دخولا فى ضرر لا يُعقب نفعا . فما هذا حاله يقبح لا محالة . وذلك نحو أن يحمل أحدُنا على غيره بسيف ليقتله ، فمتى اختار الوقوف فقتله أو أضرّ به فما اختاره يقبح ؛ لما قدمناه ، ولأنه يلزمه التحرز من هذه المضرة بالهرب ، فمتى وقف فقد ترك الواجب عليه .

ويفارق ذلك مَن يعلم أنه يكفر ، لأنه قد عُرِّض لمنافع عظيمة ، وليس التكليف بإدخال له فى ضرر لا يُعقب نفعا . فلذلك افترقا ، وإن كان كل واحد منهما فى حكم الإيجاب والإلزام ، وصار ما قدمناه فى باب القبح أولى من المفسدة .

وهذا بعينه يُسقط قول من قال : إذا كان حمل الواحد منا على غيره بالسيف يجرى مجرى التمكين من السلامة منه ؛ لأنه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازما، وقبح عندكم مع ذلك ، فهلا قبح تكليف مَن المعلوم منه أن يكفر ؛ لأن مابيناه قد
أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما فى حكم الإلجاء / إلى مضرّة على وجه ١٣١ ب
لولاه لم تحصل منفعة ، وليس كذلك التكليف ؛ لأنه تعريض المنافع العظيمة ، على

ماقدّمنا القول فيه . وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التى ينتفى الواجب عندها[1] ؛
فيحكم فى بعضها أنه قبيح إذا كان مفسدة فى الواجب ، وفى بعضها أنه حسن إذا كان
تمكينا من ألّا يختار الواجب . وكذلك إذا كان مالا يختار عنده هو انتفاء التكليف
والتمكين . ولذلك حكمنا بوجوب اللطف ولم نوجب التكليف ، بل حكمنا فيه بأنه
تفضل ، وإن استويا فى أن عندهما يقع الواجب وينتفى القبيح وهذا بيّن . وقد سقط ما أورده
السائل فى أول الفصل ؛ لأنا قد بينا أن تكليف زيد إذا كان مفسدة فى تكليف
عمرو فإنما قبح لعلة ليست بموجودة فى تكليف من يعلم أنه يكفر ، وبينا أن التكليف
قد اختصّ بوجه يقتضى حسنه . وبمثله يفصل بين قبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه
يعصى فى الصوم ، وبين حسن تكليفه مايعلم أنه يعصى فيه ، وبطل بذلك ماذكره
من إدلاء الحَبْل إلى مَن المعلوم أنه يخنق به نفسه على وجه[2] اولاه اسلم . ويجب حمل
تكليف من المعلوم أنه يكفر على إدلاء الحبل إلى من يعلم أنه يترك التشبُّث به ، ويستضر
بترك ذلك لا بقبيح آخر يُقدم عليه .

فإن قال : أليس لولا إدلاء الحبل لما أمكنه خَنْق نفسه ، فقولوا : إن ذلك من باب
التمكين ، وإنه متى قبح وجب قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر .

قيل له : إنه متمكّن من خنق نفسه بأعضائه ؛ كما يتمكّن من ذلك بالحبل ، فيجب
١٣٢ ا إلحاقه بقبيل المفسدة / فإن قال ، إذا جاز أن يختلف حكم الفعلين فى التكليف ، فيكون
مصلحة على أحد الوجهين دون الآخر ، فما الذى يمنع من أن يكون حكم الخنق بالحبل
يخالف حكم القتل ، فيكون التحرز من أحدهما مخالفا للتحرُّز من الآخر ، فيجب على
هذا أن يكون إدلاء الحبل يحسن ، وإن علم من حال الغريق أنه يخنق به نفسه ، إذا كان

(١) فى الأصل : « عنده » .
(٢) فى الأصل : « وجوه »

قد كُلّف السلامة من هذا الخنق [بالحبل][1] الذى به يتمكن[و][1] قصد بالإدلاء
نجاته من الغرق .

قيل له : إن المُدلى لهذا الحبل وإن كان قد مكّنه من التشبُّث به ، والتخلّص من الغرق ،
ومكّنه أيضا به من ترك خنق نفسه به ، فالسلامة من ذلك بأحد التمكينين هو تعريض
النفع وهو التخلّص من الغرق . والآخر هو تمكين من مضرة لا يحصل من السلامة منها
إلّا مايحصل لولاه[2] ؛ لأنه متى لم يخنق نفسه بذلك لم يحصل له إلا ماهو عليه لولا
الإدلاء . فيجب كون التمكين الأول حسنا ، والتمكين الثانى قبيحا ؛ لأنه بمنزلة تقريب
النار إلى زيد ليمكّن من الهرب منه ، فى أن ذلك يقبح . ومتى كان المعلوم أنه يختار عنده
من القبيح مالولاه كان لا يختاره فيجب مع ذلك كونه مفسدة .

ويبيّن صحّة ماقلناه أن المقصد بإدلاء الحبل إلى من المعلوم أنه يخنق به نفسه إن
كان سلامته من الخنق والقتل ، فقد بيّنا أنه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء وأن الإدلاء
فيه بمنزلة الحمل على الضرر ، ليتخلّص المحمول عليه منه ، فإن كان سلامته من الغرق مع
العلم بأنه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحا لأمرين ، أحدهما أنه مفسدة ، والثانى
لأنه قد قصد به من المنافع مالا يُوفى على المضرة التى تحصل عنده ، لأن المقصد هو
التخلّص من الغرق الذى نهاية مافيه / الهلاك ، مع تجويز التخلّص من دون الإدلاء . ١٣٢ ب
فإذا علم أنه يقتل نفسه عند إدلاء الحبل عليه فقد كلّف أمرا ليتخلّص من ضرر
مجوّز ، مع العلم بأنه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع .

ويفارق مايقوله : من أنه يحسن منه أن يكلّف زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد
عُرّض لمنافع عظيمة كانت لاتحصل لولا هذا التكليف . وليس الغرض بالتكليف
التخلّص من مضرة يصحّ التخلّص منها على وجه ، ويعلم أن عند التكليف تحصل تلك

(١) زيادة اقتضاها السياق .
(٢) أى لولا التمكين .

المضرة لا محالة . ويفارق ذلك أن يكلف سبحانه زيادة تـكليف مع العلم بأنه كان يؤمن فيما تقدم، ويستحق الثواب ، وأنه يـكفر فى الزيادة ويستحق العقاب ؛ لأن ذلك تعريض لمنزلة زائدة كان لاينالها لولا التـكليف الزائد . وليس كذلك حال الإدلاء فى باب السلامة من الخنق والقتل ؛ لأنه لايتحصَّل به زيادة سلامة لولاه كان لايحصل .

فإن قيل : خبِّرونا لو علم تعالى من حال العبد أن تركه قتل نفسه بالحبل خاصة لطف ومصلحة ، وأنه يقتضى زيادة ثواب ، أتقولون : إنه يحسن منه تعالى أن يمـكِّنه من ذلك بإدلاء الحبل إليه ، وإن كان المعلوم أنه يخنق نفسه .

قيل له : يجب إذا كان الحال ماذكرته أن يحسن منه سبحانه ذلك ؛ لأنه تمـكين من الصلاح وليس بمفسدة ؛ إلاّ أن يكون مفسدة فى أمر آخر قد كلّفه ، أو كُلِّف تركه مع تقديم التمـكين فيجب كونه قبيحا . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمـه الله : إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرسول إلى مَن المعلومُ أنه يحاربه ويردُّ عليه ويقتله ، إذا كان ذلك
الحرب والقتل مِمَّا لايتمكَّن منه إلاّ / ببَعْثته . فأمّا إن كان يتمكّن منه من دون البَعْثة ١٢
على الوجه الذى يختاره فإنه يقبح . فعلى هذا القول يجب أن يجرى القول فيما قدمناه .

فأمّا الوالد فإنما يقبح منه إعطاء ولده السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ؛ لأنه يغتمّ بذلك غمّا لايؤدِّى إلى منفعة ، ولذلك قبح ولو لم يغتمّ بذلك لحسن ؛ لأنه لو علم أنه إذا بعثه إلى الجهاد ومكّنه من المجاهدة أنه يُقـدم على مايقتل عنده ، ويستحقُّ الثواب العظيم ولا غمّ عليه كان يحسن منه ، فـكذلك يجب أن يحسن منه أن يمـكّنه من ذلك وإن علم أنه يختار القبيح .

وإنما قلنا : إنه تعالى يلطف للمـكلَّف لا محالة ؛ لأنه لو لم يلطف له لـكان فى المعصية التى لو لطف له كان لايفعلها كأنه قد أُتِى من قِبَل الله سبحانه . وليس كذلك حال التـكليف مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لم يؤت فى كفره من قِبله ، بل أُتِى فيه من سوء

اختياره ، والتـكليف تعريض له للمنازل السنيَّة ، فحمل التـكليف فى باب القبح وفى المفسدة لايصحّ ، ولا على ترك اللطف والمنع منه .

فأمّا قول الشيوخ : إنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم ، فقد قيَّده شيخانا رحمهما الله بما يتعلّق بالتـكليف ، وقالا : إن نفس التـكليف ومالا يتعلّق به لا يجب كونه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم . ولذلك يحسن منه تعالى أن يعاقبهم؛ وإن قبح منهم اختيار ذلك ، وإن كانوا مستحقِّين له . فأمّا ما يتعلق بالتـكليف فلا بدّ من كونه تعالى أنظر منهم لأنفسهم لوجوب كونه فاعلا لـكل مايـكونون عنده إلى الإيمـان أقرب ، وعن فعل الـكفر أبعـد ؛ وإن كان متى أطلق ذلك وأريد به جملة النظر والنعم من غير
تخصيص صحّ ، لأنه تعالى يقدِر من ذلك / على ما لا يصحّ من العبد فعلُه بنفسه . ٣٣

وأما الوالد إذا علم من حال ولده أنه يتعرّض للمضرة بدلا من الولايات إذا عرّضه لها ، فجوابه ماقدّمناه : من أنه إن اغتمّ بذلك قبح ، وإلّا حسن منه أن يعرّضه لذلك ، وإن استضرّ بما يختاره مع تمـكّنه من التفضّل عليـه . والـكلام فيه كالـكلام فى التـكليف .

فأمّا الـكلام فى سائر ماسأل عنه من اللطف فسنبينه من بعد ، لأنا لا نقول : إن انتفاء اللطف يدلّ على أنه غير مريد للسلامة ، وإنما يعتمد ذلك الشيخ أبو على رحمـه الله . ونحن نبين أن قوله فى ذلك لايوجب قبح تـكليف من يَعلم من حاله أنه يـكفر ، مع تمـكينه من التفضّل ، ونبين القول فى تـكليف الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف ، واختلاف الشيخين فيه . فلذلك تركنا تقصيه فى هذا الموضع .

فصـــــل

فى بيان ما يحسن من تـكليف من يعلم أنه يـكفر وما يقبح من ذلك وما يتّصل به

قدّمنا أن تـكليف من يعلم الله تعالى من حاله أنه يكفر يحسن متى لم [يعقب[1]] مفسدة ، وانتفى سائر وجوه القبح عنه وبيّنا أن علمه تعالى بأنه يكفر لا يقتضى قبحـه ، ولاالعلم بأنه يؤمن شرط فى حسنه . وشرحنا القول فيه . وبيّنا أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العـلم بأنه يعصى فيـه يقبح ؛ لأنه يقتضى ألا يكون تعـالى مزيحا لعلة
١٣ ا المبعوث إليه . وبينا أن / التـكليف إذا كان لطفا فى القبيح فلا بدّ من أن يقبح . وبينا الحـال فيـه .

فأمّا قولهم : إنه تعالى إذا قدر على التفضّل عليـه فيجب ألّا يكون مريدا لسلامتـه بالتـكليف إذا علم من حاله أنه يكفر ، فقد بيّنا سقوطه ؛ لأن التفضّل مفارق للثواب . فإذا أرادتعالى بالتـكليف سلامته وفوزه بالثواب دون التفضّل فيجب أن [لا[1]] يقبح تـكليفه له مع العلم بأنه يكفر ، وإن صحّ أن يتفضّل عليه لولا التـكليف . فلذلك حسن وإن كان المعلوم أنه يكفر .

فإن قيل : إذا صحّ منه تعالى أن يتفضّل عليـه بقدر الثواب الذى يستحقّه لو أطاع فيجب قبح تـكليفه إذا علم أنه يكفر .

قيل له : سنبين أنالتفضل بمثل الثواب فى القدر والصفة لايحسن ، فيما بعد . وذلك يبطل ما سأل عنـه ؛ لأنه لا فرق بين من أجاز التفضّل بالثواب وبين من أجاز التفضل بالشكر والعبادة والتعظيم وغيرها . وهذا بين الفساد .

(١) زيادة خلا منها الأصل .

فإن قال : إن علمه تعالى بأنه يكفر يمنعه من الإيمان .

قيل له : قد بيّنا من قبل أن علمه تعالى يتعلّق بالشىء على ما هو به ، فلا يصحّ أن يكون موجِبا للمعلوم ولا مانعا من القدرة على خلافه . وأوضحنا القول فى ذلك من قبل، فلا وجه لإعادته ولا فرق بين هذا القول وبين من قال : إنه يحسن منه تعالى أن يعاقب من يعلم أنه يكفر ، لأنه قد علم أنه يعاقبـه ، فيجعل علمه بأنه سيفعل مقتضيا لحسنه ، كما جعل هذا السائلُ العلم بأنه يكفر مقتضِيا لقبحه ، ومن قال لا يحسن منه تعالى أن يعاقبه ويلومـه على كفره / لأنه قد علم أنه يفعله [ومن قال[1] ، يحسن أن يعاقبه] فيجب ألا ٣٤ يحسن لومه تعالى على عقابه لأنه قد علم أنه سيعاقبـه . وقد بسطنا القول فى فساد التعلّق بالعلم فى باب البدل فلا وجه لإعادته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنه يحسن أن يبعث تعالى الرسل إلى من يعلم أنه إن أمره بتصديقه حاربه وعانده ، لأن ذلك تمـكين . وقال فى موضع آخر : يحسن منه بعثة الأنبياء إلى من يعلم أنهم يزدادون كفرا بقتلهم وقتل أصحابهم . وهذا بيّن متى كان بعثتهم إليهم تمكينا من المحـاربة وتركها ، والردّ عليهم وتركه ، وقتلهم وتركه . فأمّا إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذى يصحّ وقوعه من قبل ، وعلم تعالى أنهم عنـد البعثة يختارون القبيح ولولاها لم يختاروا ذلك فيجب كون بعثته إليهم مفسدة . وإنما أراد رحمه الله بما تقدم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيّا وكذلك قتلهم إياه . وهذا بمنزلة تـكذيبه والردّ عليه من حيث كان نبيا فى أن بعثته تمـكين فى ذلك .

وقال رحمه الله فى العسكريات[2] : إذا علم تعالى إنه إذا كلّف المـكلّف طاعة عصى

(١) زيادة اقتضاها المقام .

(٢) اسم كتاب لأبى هاشم ، كما فى فهرست ابن النديم ٢٤٧ .

فيها ، وإن كلفه مثلها فى قدر الثواب مع مخالفتها لها فى الجنس أطاع فيها لم يحسن أن يكلفه التى يعصى فيها ويجوز أن يكلفه كليهما ، ويجوز أن يكلِّفه طاعة أخرى أعظم ثوابا منها وإن علم أنه يعصى فيها . وهذا بيّن على طريقته ؛ لأنه يجوِّز أن يكلِّف الإيمان على الوجه الأشقّ ، مع العلم بأنه يكفر ، وإن كان لو كلّفه على الوجه الذى هو دونه لكان له لطفا يؤمن عنده ،
فكذلك يجب أن يحسن منه تعالى أن يكلّفه الطاعة / التى يعصى فيها إذا كان ثوابها أعظم ، ١١ ا
دون التى يطيع فيها إذا كان ثوابها أقلّ ، وأن يجوز أن يجمع بين تكليف طاعتين يعلم أنه يعصى فيهما أو يعصى فى إحداهما ، ولا يقتصر به على تكليف إحداهما ، وإن علم أنه يطيع فيها ؛ لأنه يحسن منه أن يعرِّضه لأعلى المنزلتين وإن علم أنه يكفر ، كما يحسن منه أن يبتدئه بالتكليف وإن علم أنه يكفر .

وكما لا يجب قبح التكليف مع العلم بأنه يكفر لصحّة التفضّل عليه ، فكذلك لا يجوز أن يقال : يقبح تكليفه كلا[1] الطاعتين مع مافيهما من التعريض لزيادة الثواب ، من حيث صحّ أن يقتصر به على الطاعة التى يطيع فيها . فأمّا إذا تساوت الطاعتان فى قدر الثواب فإنما لم يحسن أن يكلّفه التى يعصى فيها ؛ لأن الغرض تعريضه لمنزلة فى الثواب ، ويصحّ أن يعرِض لها بما يصل به إليها . فلا وجه لأن يعرّض لهذه المنزلة بما لا يصل به إليها ، فيصير تكليف ما يعلم أنه يعصى فيه فى حكم العبث فلذلك حكم بقبحه .

وقال رحمه الله فى بعض الأبواب[2] وغيره : يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر ، ولولاه لم يكفر ، إذا علم أن إيمانه عند دعائه أشقّ ، والثواب فيه أزيد ، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة فى فعل القبيح .

(١) كذا فى الأصل . والمناسب : « كلتا » وكأنه أول الطاعتين بالواجبين .
(٢) هو كتاب لأبى هاشم .

وهذا مستمرّ على ما قدّمناه ؛ لأنه ــ رحمه الله ــ يجعل زيادة الشهوة فى حكم التمكين ؛ لأن عندها يكون الفعل أشقّ . فإنه التى تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها ، وكانت لا تصحّ . فيجب أن يكون فى حكم التمكين من الفعل
بالآلات التى لولاها لما صحّ . فإذا حسن تكليف زيادة الأفعال / وتمكن منها بالآلات ١٣٥ ب
وعلم أنه يعصى فيه . فكذلك القول فى زيادة الشهوة . فإذا صحّ ذلك فيها وجب مثله فى دعاء إبليس ؛ لأنه عند دعائه يكون الفعل أشقّ ، فيصير فى حكم التمكين . ويفارق هذه الالطف لأنه إنما يكون لطفا بأن يختار عنده الفعل على وجه لولاه لم يختره ، وحال الفعل فيهما يتعلّق بالمشقة وغيرها مما يقتضى الثواب لا يتغيّر .

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله : إنه متى علم تعالى أنه إن كلّفه الإيمان ولطف له استحق قدرا من الثواب ، وإن كلفه بلا لطف استحق أكثر منه لكونه شاقّا عليه ، حسن منه أن يكلفه على الوجه الأشقّ ؛ لما فيه من التعريض لزيادة الثواب ، ويصير فقدا للطف فى حكم التمكين له من إيقاع الفعل على أشق الوجهين ، ولا يؤدّى ذلك إلى أنه تعالى كلّف ولم يلطف ؛ لأنه لا لطف له فى المعلوم فى الوجه الذى كلّف عليه الإيمان .

ونحن نتقصّى ذلك فى باب الالطف .

وقال رحمه الله فى البغداديات : يحسن منه تعالى أن يكلِّفه ترك شرب الخمر والزنى ، وإن كان المعلوم أنه يُقدم عليهما . وبيّن أن الوجه فى قبحهما هو كونهما مفسدة ، لا كون تركهما مصلحة ، وأنه لا يجب عليه تعالى أن ينهه من فعلهما إذا كان المعلوم أنه يختارهما ؛ لأنه إذا عرّفه كونهما مفسدة لزمه الامتناع منهما . ويفارق ما يكون مفسدة من فعله سبحانه . وهذا أيضا نبيّنه فى باب الالطف إن شاء الله .

وقال رحمه الله فى البغداديات وغيرها : لا يجب أن يميت تعالى المؤمن ، وإن علم أنه
إن بقّاه كفر . ويجوز أن يخترم / الكافر الذى يعلم أنه إن بقّاه وكلّفه آمن . ١٣٦ أ

وشيخنا أبو على رحمه الله يقول بجواز تكليف المؤمن . وإن علم أنه يكفر ؛ لأنه يقول : إنما يؤتى فى كفره من جهة نفسه ، وقد عرّضه تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسن منه ذلك . ويقول : لا يحسن منه تعالى أن يميت مَن المعلوم أنه يؤمن إن بقى التكليف عليه ، لأنه يجعل تبقيته فى حكم اللطف فى إيمانه ، وتخلّصه من العقاب الذى استحقه . ويعتمد فى ذلك على أن يقول : لو حسن منه أن يخترمه مع العلم بأنه سيتوب لحسن منه سبحانه أن يكلفه فى كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، ويميته فى كل يوم يعلم أنه لو كلفه آمن فيه . فإذا قبح ذلك فيجب قبح ما قدّمناه .

وأدّاه هذا القول إلى أن قال : لو كان صلى الله عليه وسلم قتل الأُسراء الذين[1] كان مَنّ عليهم لكان تعالى يحيي منهم من آمن من بعد ، ويجعله عَلَما لنبيّه . وألزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يقول : إن كل من تعبّدنا الله بقتله قَوَدا أو حدّا على الزنى يجب أن يحكم على كل من قتلناه منهم أنه لو بَقُوا لم يتوبوا من معاصيهم ، وأن يحكم بذلك فى سائر من مات ، وهو مستحقّ للعقاب .

وذكر[2] عنه أنه كان يلتزم على هذا أنه يجب على القديم تعالى إذا علم من حال زيد أنه إن عرّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ؛ كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يؤمن إن بقّاه .

واعترض[3] ذلك بأن قال رحمه الله : إن ذلك يوجب كونه مُلْجأ إلى ألّا يفعل القبيح إن كان قد عرف أنه يموت / بعد أوقات يسيرة . وإن عرف ذلك قبل أن يموت بأوقات ب
كثيرة فهو إلى أن يكون إغراء بالمعصية أقرب . فلا يصح أن يقال : إنّ منعه إيام هذا التعريف مفسدة بل الأصلح هو إخفاء وقت الموت عليهم .

(١) فى الأصل : « الذى » وقد يصح عند بعض النحويين الذين يرون مجىء (الذى) للجمع .
(٢) أى أبو هاشم عن أبى على .
(٣) أى أبو هاشم رادا على أبى على .

وإنما لم يوجب شيخنا أبو هاشم رحمه الله تبقية الكافر ، وإن علم أنه يؤمن ؛ لأنه لا يجوز أن يكون لطفا فيما تقدم ، ولا فيما يستأنف ، لأنه تمكينٌ فُعل من بعد الإيمان ، والتمكين لا يكون لطفا . فيجب أن يكون تعالى متفضّلا بهذا التكليف الزائد . ونحن نبيّن فى باب اللطف القول فى أن ذلك لا يصحّ كونه لطفا ، وأنه يحسن أن يخترم من يعلم أنه يموت .

فأمّا ما تعلق به شيخنا أبو على رحمه الله : من أن اخترام هذا المكلَّف لو حسن لحسن منه تعالى أن يجرى تدبير المكلف على أن يكلّفه فى كل يوم يعلم أنه يعصى فيه ، ويخترمه فى كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ، فإن ذلك إن لم يدلّ على أنه لا يريد سلامته ، ولم يكن مستفسدا له به ، فليس فى العالَم استفساد . فقد ذكر شيخنا أبو عبد الله أن شيخنا أبا هاشم رحمهما الله لم يذكر جواب هذا الكلام . وقال : يجب على أصله أن يحسن منه تعالى ذلك ؛ لأنه إذا جوّز أن يكلّفه مدة يعلم أنه يكفر فيها ، ويخترمه ، وإن علم أنه لو بقّاه بعدها لآمن ، فيجب أن يحسن مثل ذلك فى أوقات مختلفة ، حتى يكلّفه أوقاتا يعلم أنه يكفر فيها ويخترمه فى الأوقات التى يعلم أنه يؤمن فيها ؛ لأنه لا فرق بين الوقت الواحد ، والأوقات الكثيرة فى هذا الباب ؛ لأن العلة / فى الكل واحدة ؛ ألا ترى أنه ١٣٧ أ
قد اعتل رحمه الله بأن التبقية والتكليف الثانى لا يكون لطفا فيما تقدم ولا فيما يستقبل ، فيقالَ : إنه يجب أن يفعله تعالى . وإذا بطل ذلك فيجب أن يكون تفضّلا . ولله تعالى أن يُبقى التكليف عليه وإن علم أنه يؤمن ، وله أن يخترمه . وهذه العلة موجودة فى الأوقات الكثيرة .

وقال رحمه الله : ويصحّ أن يقال : إن إدامة التكاليف على هذا الوجه تدلّ على أنه لم يُرد صلاحه ، وإن كان متى لم يدم لم يدلّ على ذلك ؛ لأن الأفعال بكثرتها قد تدلّ على ما لا يدلّ القليل منها ؛ كالأفعال المحكمة ، وكاتّفاق الصدق فى الأخبار الكثيرة ؛

إنهما يدلّان على العلم ، وإن كان اليسير من ذلك لا يدلّ .

وقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى هـذه المسألة على الوجـه الأوّل فى الأشْرُوسَنِيّات (١) ؛ لأنه قال : لو جعل تعالى تدبيره أن يبقّيه كل يوم يعلم أنه يكفر لحسن ، وإن اخترمه كل يوم يعلم أنه يؤمن فإذا كان عنـد شيخنا أبى على رحمه الله لو أجرى تعالى تدبيره على أن يكلّف كل فرقة يعلم أنها تـكفر ، ولا يكلف كل فرقة يعلم أنها تؤمن ، لم يدلّ ذلك على فساد فى التدبير ، ولا اقتضى قبح هذا التـكليف . فما الذى يمنع من أن يحسن أن يجرى تدبير المـكلّف الواحد على ماذكرناه ، ولا يوجب ذلك فسادا فى التـكليف ، ولا يدلّ على أنه غير مريد لصلاحه . فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلّف تعالى كلّ من يعلم أنه إن بقى التـكليف عليه كفر ، ويجرى التدبير فيه ألّا يخترمه
عند إيمانه ، بل يبقّيه ، وإن علم أنه يكفر / ولا يدلّ ذلك على أنه مريد لفساده ، فما الذى ٧ ب
يمنع من صحّة ماقاله أبو هاشم رحمه الله .

وقال رحمه الله فى العيون : إذا دفع السكّينَ إلى ابنه مع علمه بأنه يقتل نفسه ، فإنما قبح لأنه يغمّه ذلك ، ولولا غمّه لحسن إذا مكّنه من منفعة لا ينالها إلّا به . وذكر مثله فى العسكريّات .

وحكى شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عنه أنه قال فى العسكريّات فى موضع آخر : لا يحسن أن يدفع إلى زيد درهما مع العلم بأنه يكفر عند ذلك ، ولو لم يدفع إليه لم يكفر ، لأنه يـكون استفسادا فى فعل الـكفر . قال : ولم يذكر أنه يحسن إذا عرّضه به لمنفعة لا يصل إليها (إلّا به (٢)) قال : يحسن . ولا يمتنع أن يكون مفارِقا لدفع السيف ، لأن

(١) هو كتاب له . والنسب إلى أشروسنة ــ ويقال فيها : أسروسنة ــ وهو إقليم فيما وراء النهر ويظهر أن الأشروسنيات هـذه مسائل كتبها أبو هاشم تتصل بهـذا الإقليم لأنها جواب عن أسئلة وردت منه مثلا .

(٢) فى الأصل : « لأنه » قوله : « وقال يحسن » عبارة قلقة فى هذا الموطن .

الـكفر الذى يقع عند دفع الدرهم لا يفى ضررُه بما تعرض بإعطاء الدرهم من النفـع وليس كذلك سبيل السيف . والأقرب أنهما لا يختلفان على قوله . وإنما قال ذلك فى الدرهم ؛ لأنه يختـار الـكفر عنده على وجه لولاه كان لا يختار ، فقد حصل فيه مفسدة على كل حال .

فأمّا إذا كان قد مكّنه بدفعه من أمر يكفر به فالقول فيه كالقول فى السيف . وقد ذكر شيخنا أبو على رحمه الله فى دفع السيف ماقدمناه . وقال : يقبح فى هذا الوقت أن ندفع إلى غيرنا سيفا ليقاتل به ، مع علمنا أو غلبة ظننا أنه يقتل به نفسه ، ولا يقاتل به من طريق السمع للمفسدة ، لا من جهة العقل .

واعلم أن القول فى دفع السيف إلى الغير أو الدرهم أو غير ذلك يجب أن يجرى على
١٣٨ ماقدّمناه فى إدلاء الحبل إلى مَن المعلوم أنه يختنق به نفسه ، وإن / كان مايفعل عنده من
القبيح به تمكّن منـه ، ولولاه لم يتمكّن ، وكان بدفعـه السيف إليه قد مكّنه من ذلك وعرّضه لمنافع عظيمة . فيجب أن يحسن دفعه إليه ، إلا أن يلحقه بذلك غمّ فيقبح منه ذلك . فأمّا إن كان مايختار عنـده من القتل كان مقدورا له من قبل ، وتركه مقـدورا ، وعلم أن عند إعطاء السيف أو الدرهم يقتل نفسه ، وكان يختار هذا الفساد دون الصلاح الذى هو قادر عليه ، فيجب أن يكون من حيّز المفسدة وأن يُقضى بقبحه . فعلى هذا يجب أن يجرى هذا الباب .

وإنمـا قالا ــ رحمهما الله ــ فى دفع السيف إلى من المعلوم أنه يقتل نفسه : إنّ ذلك يحسن لأنه تمـكين من قتل نفسه ، كما أنه تمـكين من الجهاد ، فإذا قَتَل به نفسه لم يجب قبحُ هذا الدفع ؛ لأنه ليس بمفسدة . فهذا هو الأولى أن يكونا رحمهما الله أراداه وهو مستقيم على مذهبهما .

وقد قال رحمه الله فى جواب البخارىّ : إذا أطعم زيد غيره طعاما طيّبا فهو منعم

عليه ، وإن لم يرد به شيئا . ومتى أراد من المطعَم الفساد قبحت الإرادة دون الطعام ، إلا أن يعلم أنه عند الإطعام يفسد فيقبح ؛ لأنه مفسدة . ومتى أطعمه خبيصا (١) ، وغلب في ظنّه أن فيه سمّا قبح منه إطعامه ، وإن توهّم في طعام مسموم أنه الطعام الذى لم يسمّه ، وأطعمه غيره فإطعامه حسن لظنّه أنه صلاح ، وإنما يقبح منه إطعام المسموم لعلمه بأنه مسموم أو غلبة ظنّه لذلك .

وقال في العسكريات : من قدّم إلى غيره طعاما غير مسموم وهو يظن أنه مسموم ،
١ ب وأراد الإضرار به لم يخرج من كونه نافعا له ، وإن كان فعله قبيحا . ولو قدّم / إليه مسموما يظنّه غير مسموم ، وقصد نفعه لم يخرج من كونه ضارّا له . وهذا بيّن على قوله : إن العلم حسَن وكذلك النظر ، وردّ الوديعة ، والقصد لا يؤثر فيها ، لأن ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره ، وإن لم يكن له قَصَد . وإذا كان الظلم يقبح وإن لم يقصد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يحسن وإن لم يُرَد . فأما إذا أراد به الفساد وجب قبح الإرادة لأنها لم تؤثر في الإطعام ويجب حسنه كما كان يحسن لولا الإرادة ، فأمّا إذا علم أنه مفسدة فقد حصل إضرارا ، وخرج من باب النفع فيجب أن يقبح . فأمّا قبح إطعام مايظنّه مسموما فبيّن لأنه يقبح أن يقصد إلى مايظنّه إضرارا بالغير ، كما يقبح أن يقصد إلى مايعلمه إضرارا به ، لأن غلبة الظنّ في هذا الباب تقوم مقام العلم فكما لو علمه مسموما لقبح فكذلك إذا ظنّه مسموما .

فإن قيل : أليس قد قال في العسكريات : إن المطعِم لطعام يظنه مسموما وهو غير مسموم هو نافع للمطعَم ، وإن أراد الإضرار به ؟ فكيف يقال فيما هذا حاله : إنه قبيح ؟

قيل له : ليس هذا بمخالف لما حكيناه عنه في جواب البخارى ؛ لأنه رحمه الله

(١) هو طعام يعمل من التمر والسمن .

ذكر أنه وإن كان نافعا له ففعله قبيح . وليس يمتنع في المنافع أن تكون قبيحة ؛ ألا ترى أن إثابة من لا يستحق الثواب يكون قبيحا ، وإيثار الغير بالطعام مع شدّة الحاجة إليه يقبح ، وإن كان الفاعل نافعا لغيره . وإنما جعله نافعا للغير وإن كان فعله قبيحا ؛ لأن ما فعله نفع
محض لا يلحق المفعول به ضرر في عاجل ولا آجل . فكما أنه لو ظن في شيء / يأكله أنه ٣٩
يضرّه وهو في نفسه غير ضارّ لم يخرج من كونه منتفعا وإن كان فعله قبيحا ، فكذلك القول في إطعام الغير . فأمّا إذا ظن في طعام مسموم أنه الذى لم يسمّه فأطعمه غيره ، فإنما قال رحمه الله : إن إطعامه حسن ؛ لأن هذا الباب مما يعتبر فيه الظنّ . فإذا فقد أمارة كونه مسموما والأصل (١) في الطعام أنه غير مسموم ، صار ذلك في حكم الأمارة المقتضية لحسنه؛ لأنه لا وجه يعلم به حسن الإطعام إلا أن يعلمه غير مسموم ، أو يظنّه ، أو يجرى فيه على الأصل فيكون في حكم غالب ظنّ حدث فيه . وماقاله في العسكريات : من أن هذا المطعِم وإن قصد نفعه فإنه غير خارج من كونه ضارا له صحيح . ولا يمتنع أن يكون فعله الإطعام حسنا ، وإن كان ضررا بالمطعَم ، كما لا يمتنع أن يكون مضرّا بنفسه فيما يتناوله ، مع غلبة الظن أنه ينفعه وإن كان فعله حسنا .

فإن قيل : فيجب على هذا أن تقولوا في الخارجيّ إذا غلب على ظنّه أن دعاءه غيرَه إلى مذهبه نافع له ، أن يحسن منه هذا الدعاء ، وإن كان مضرّا به .

قيل له : إن الإطعام إنما قضينا بحسنه ، وإن كان مسموما إذا ظنّه غير مسموم ؛ لأنه غير متمكّن من العلم بأنه مسموم ، فلا بدّ من أن يُعمل فيه على غالب الظنّ . وليس كذلك حال الخارجيّ ؛ لأنه متمكّن من العلم بأنه مخطئ فيما يعتقده ، فكما يلزمه العدول عن مذهبه لتمكّنه من طريق العلم ، فكذلك يلزمه ألا يدعو غيره إليه . وليس كذلك الإطعام الذى ذكرناه ؛ لأنه كما يحسن منه أن يتناوله ، فكذلك يحسن منه إطعام غيره ؛

(١) في الأصل : « فالأصل » .

لأنه لا يجوز أن يكون حال غيره فى باب ما يُقصد به إلى النفع أزيد من حاله . وقد بينّا
١٢ ب من قبل / أن تكليف من يعلم أنه يكفر يفارق ما بيناه فى الإطعام ؛ لأنه إذا أطعمه مع
الظن بأنه مسموم لم يحصل معرّضا له للمنافع وليس كذلك التكليف ، لأنا قد بينا أنه
تعريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به ، فيجب القضاء بحسنه . فأمّا إذا ظنّ فى الطعام أنه غير
مسموم وهو مسموم فى نفسه فإنما صار ضارا له ؛ لأن ما فعله لا يصلح أن ينتفع به المطعَم .
وليس كذلك حال التكليف لأنا قد بينّا أنه يصح أن ينتفع به ، كما يصح أن يستضر
به ، وإن المكلف إذا فعل به ما يجرى مجرى البعث على النفع ، والصارف عن الضرر
فيجب كونه نافعا له .

وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع إذا ظنّ فى الطعام أنه مسموم وهو فى نفسه غير مسموم
أن يقال : إنه يحسن منه الإطعام إذا لم يكن هناك قصد ؛ لأنه يصير ملجئا له إلى الأكل ،
وذلك مما ينفعه لا محالة وبينا مفارقة التكليف له فى هذا الوجه ؛ ودللنا على أن التكليف
يجب أن يكون بمنزلة تقديم الطعام إلى المختار ، مع العلم بأنه يترك الأكل ويستضرّ بذلك
فى أنه يحسن ، وإن علم أن المكلّف يضر نفسه لسوء اختياره .

فإن قيل : أليس من قولكم أن الإيمان يجب على المكلف ويحسن منه ، وإن علم
أنه لا نفع له فيه ، وقد قال بذلك شيخكم أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض وغيره ،
فيجب أن يحسن منه تعالى تكليفه الإيمان وإن لم يعرّضه به لمنفعة .

قيل له : إن وجوب الشىء منفصل من إيجاب الموجِب له . فلا يمتنع حُسن أحدهما
وقبح الآخر . ولذلك يجب على من هُدّد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله ، ويحرم
١٤٠ ا على / من روّعه أخذ ذلك منه . ويكون إيجابه ذلك عليه بالترويع قبيحا . فإذا صحّ ذلك
لم يمتنع كون الإيمان حَسَنا لاختصاصه بالوجه الذى له يحسن وواجبا لحصول جهة الوجوب

لديه ، وإن لم ينتفع به ، كما يجب على القديم الواجبُ لا لمنفعة ، وإن قبح منه تعالى إيجاب
الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه .

فإن قيل : أتقولون فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلّف طاعات مخصوصة أطاع فيها
واستحق الثواب ، وإن كُلّف غيرها عصى واستحق العقاب . إنه يحسن منه تعالى أن
يكلفه ما يعلم أنه يعصى فيه دون ما يعلم أنه يطيع فيه ؟ .

قيل له : قد حكيناعن شيخنا أبى هاشم رحمه الله أنه ذكر فى العسكريات أنه لا يحسن
ذلك متى كان قصد القديم تعالى تعريضه لقدر من النفع ؛ لأنه إذا صحّ أن يعرضه له بما
يصل به إليه فتعريضه له بما لا يصل به إليه يقبح ؛ كما يقبح منه تعالى أن يفعل الألم للعوض
فقط . وقد حكينا عنه رحمه الله أنه قال : يحسن تكليفه كلا الطاعتين ، وإن علم أنه متى
جمع عليه بينهما عصى فى أحدهما واستوجب العقاب . وقال : إن له تعالى أن يكلّفه أعظم
الطاعتين وإن علم أنه يعصى فيها[1] وأنه لو كلف أدونهما لأطاع . وما ذكره : من أنه يحسن منه
تعالى أنه يخترم من يعلم أنه إن بقّاه آمن يخالف ما بدأنا به من المسألة ، لأنه لم يفصل بين أن
يكون ما يستحقّه من الثواب بالإيمان المستقبل أعظم ممّا كان يستحقّه لو أطاع بتكليفه الآن أو أن
يكون مثله أو دونه . ويجوز أن يفصل بين الوقت الواحد ، وبين الأوقات فى هذا الباب ، فنقول
فى الطاعتين الواقعتين فى الوقت الواحد على البدل وحالها / واحدة فى الثواب المستحق ١٤٠
بهما : إنه لا يجوز أن يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه دون ما المعلوم أنه يعصى فيه . وأما إذا
كان الكلام فى وقتين فغير ممتنع أن يكلفه فى اليوم الأوّل ما يعلم أنه يعصى فيه ،
ولا يكلّفه فى اليوم الثانى ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ لأن الغرض بالتكليف فى أحد الوقتين
منفصل من الغرض بالتكليف فى الوقت الآخر . وليس كذلك القول فيه إذا كان
الوقت وقتا واحدا .

(١) فى الأصل : « فيهما » .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أن الواجب على أصوله أن يعتبر كل مكلّف بنفسه . فإذا كان المعلوم من المكلف أنه او أطاع فيما كُلّف لانتفع به ، ووصل به إلى الثواب المستحق ،فيجب أن يحسن منه تعالى أن يكلفه ، كان المعلوم أنه يعصى فيه أو يطيع ولا يتعلّق حسن ذلك بتكليف آخر يعلم أنه يطيع فيه ، وسوّى فى هذا الباب بين الوقت والأوقات ، والفعلين المثلين فى قدر الثواب والمختلفين . ولم يحك عن شيخنا رحمه الله المسألة التى حكيناها أولا فى العسكريات . وهى تخالف ما ذكره من هـذا الأصل ، من حيث حكم بقبح تكليفه الطاعة التى يعصى فيها إذا كان المعلوم أنه إن كلّفه طاعة أخرى مساوية لها فى قدر الثواب أطاع فيها . فالكلام مشتبه فى هذا الباب على ما ترى .

فالذى أقوله فى ذلك أنه تعالى متفضّل بالتكليف ، وإنما يكلّف المكلف لينفعه بالثواب الذى يصحّ أن يصل إليه بفعل ما كلّفه . ولذلك قلنا إنه لو صحّ أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حسن . وإنما يحسن / لأنه لا يصح المكلف التوصّل إلى ا ١
الثواب إلا به . فلو جاز التفضّل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه ؛ كما لا يحسن من الواحد منا إن يُتعب نفسه أو غيره لمنفعة يتمكّن من الوصول إليها ابتداء . وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصلحة ولطفا ، وإلا لم تحسن فإذا صحّ ذلك حسن منه تعالى أن يريد وصول المكلف إلى قدر من الثواب دون قدر ؛ كما يحسن منه ألاّ يكلفه أصلا ، ويقتصر به على منزلة التفضّل .

ولو جاز أن يقال : إنه لا يجوز أن يقتصر به على التعريض لقدر من الثواب إذا أمكن أن يعرّض لأكثر منها ، لأدّى ذلك إلى أن يجب متى كلف أن يكلف أبدا ، وألا يكون للتكليف آخر ، ولجاز أن يقال بوجوب التكليف أصلا ؛ لأن ما عرّض له أرفع منزلة من درجة التفضّل . فإذا كان ذلك غير واجب لم يجب أيضا فيمن يصح أن يعرّض لمقادير عظيمة من الثواب ألاّ يجوز أن يقتصر به على بعضها .

وكما يجوز أن يقتصر به على البعض ، فكذلك لا يمتنع أن يعرّض للكل ؛ لأن التعريض لزيادة المنافع بمنزلة التعريض للمزيد عليه . فإذا حسن التعريض للثواب ؛ لأنه أرفع حالا من منزلة التفضل فيجب أن يحسن التعريض لزيادة الثواب حالا بعد حال ؛ لأنه أرفع حالا من التعريض لبعضه .

وذلك يبيّن أنه كما يحسن منه تعالى أن يعرض لبعض مايصحّ أن يعرض له من الثواب دون الجميع ، فكذلك يحسن منه أن يعرّضه للكل ؛ ولا يقتصر به على ما دونه .

فإذا صحّت هذه الجملة فيجب أن ينظر . فمتى كان غرض القديم سبحانه فى المكلّف
١٤١ ب أن يعرّضه لقدر من الثواب وصحّ تعريضه لذلك القدر بما يعلم أنه / يطيع فيه ، ويصل به إليه على أىّ وجه كان لم يحسن أن يكلّفه ما يعلم أنه يعصى فيه البتّة . ولا معتبر بالوقت والأوقات فى هذا الباب . ومتى كان الغرض تعريضه لقدر من الثواب لايصل إليه إلّا بما يعصى فيه أو فى بعضه فيجب أن يحسن أن يكلّفه ذلك . مع العلم بأنه يعصى . ولا يعتبر فى هذا الوجه أيضا بالوقت الواحد والأوقات . وإنما وجب ذلك لأنه لا معتبر بما به يصل إلى الثواب ، حتى لو صحّ أن يصل إليه من دون تكليف لم يحسن التكليف أصلا . فإذا صح ذلك لم يكن بغير ما يصل به إلى التكليف معتبر . فلو قلنا : إنه تعالى يحسن منه أن يكلّف الاعتماد[1] لأجل الوصول إلى قَدْر من الثواب ، مع العلم بأنه او كلفه الحركة لوصل بها إلى ذلك ، لوجب كون تكليف الاعتماد فى حكم العبث ؛ لأن الغرض بتكليفه التوصّل إلى أمر يصل بغيره إليه ، ولا يصل به إليه . فكما لو صحّ أن يستحقّ الثواب بلا تكليف لكان التكليف عبثا ، فكذلك إذا صح أن يصل المكلف إلى القدر الذى هو الغرض فى الثواب بفعل مخصوص . فتكليفه غير ذلك الفعل لهذا الغرض ، مع أنه لا يصل به إليه عبث . ولا فرق فى هذا الوجه بين الوقت

(١) انظر التعليق على هذه الكلمة ص ٧٤ .

والأوقات ؛ لأن الغرض تعريضه لذلك النفع . فكما أن عين الفعل غير معتبر ، فكذلك وقت التكليف غير معتبر . فمتى علم تعالى أنه إن كلّفه الطاعة بعد مائة سنة وصل بها إلى الغرض الذى عرض له من الثواب ، فتكليفه[1] الآن ما يعلم أنه يعصى فيه ، ولا يصل به إلى ذلك الثواب واقتطاعه عن ذلك التكليف فى / حكم العبث .

يبيّن ذلك أن الواحد منّا إذا كان غرضه فى الجائع سَدّ جَوعته بالإطعام ، فمتى علم أنه إن قدّم إليه طعاما مخصوصا تناوله ، وحصل به الغرض ، وإن قدّم إليه غيره لم يحصل به الغرض بألاّ يتناوله ، وجب قبح تقديم هذا إليه ؛ لأنه فى حكم العبث ؛ لأنه قد علم أن غرضه سدّ جَوْعته فقط . فإذا أمكنه إيصاله إلى هذا الغرض بأمر يصل إليه به فما يعلم أنه لا يصل إليه به فى حكم العبث . وكذلك لو علم أنه إن أدلى أحد الحبلين إلى الغريق نجا به ، وإن أدلى إليه الآخر لم ينج به ، وغرضه نجاته ، فإدلاء ما لا يؤثر فى ذلك عبث . ولو علم أنه إن أدلى إليه الحبل فى هذا اليوم لا يؤثر فى اختياره نجاة نفسه ، وإن أدلى إليه فى اليوم الثانى نجا لا محالة ، لم يكن لهذا الإدلاء المعجّل وجه إذا كان المدلى على ثقة من حصول النجاة بما يفعله من بعد . فأمّا إذا كان على وَجَل من ذلك لتجويزه أن يفوت التوصل إلى نجاته بما يفعله فى اليوم الثانى لم يمتنع أن يحسن منه إدلاء الحبل إليه فى هذا اليوم ، وإن غلب فى ظنه أنه لا يتشبّث به .

فأمّا إذا كان غرضه تعالى إيصال المكلَّف إلى قدر عظيم من الثواب لا يناله المكلف إلاّ بما المعلومُ أنه يعصى فيه كلّه أو بعضه ، فغير ممتنع أن يحسن تكليفه ذلك ؛ لأنه قد عرّضه به لما لا يناله إلاّ بفعل ما كلفه . ولا يجب أن يقتصر به على ما يعلم أنه سيطيع فيه لا محالة . ومثال ذلك فى الشاهد أنه يحسن من الواحد منّا إذا كان غرضه
بالإطعام نفع غيره ، وعلم أن النفع الذى يريده له لا يحصل / إلاّ بتقديمَ طعام مخصوص ١ ب

(١) فى الأصل : « وتكليف » .

لا يناله إلاّ به أن يقدّم ذلك إليه دون الطعام الذى قد ينتفع به انتفاعا دون هذا الذى أراده به يبيّن ذلك أنه فى هذا الوجه لا يمكن أن يقال : إنه تعالى بهذا التكليف عابث ؛ لأنه قد عرّضه به لمنافع لا ينالها إلاّ بهذا التكليف . فكما يحسن الإيلام إذا اجتمع فيه التعويض والمصلحة ، فكذلك القول فى هذا التكليف . وكما يحسن هذا التكليف إذا علم أن المكلَّف يؤمن ، فكذلك يحسن وإن علم أنه يكفر .

فإن قيل : إنكم بنيتم الكلام على أنه يحسن منه سبحانه أن يكلّفه إحدى الطاعتين دون الأخرى إذا تساوتا فى قدر ما يُستحقّ بهما من الثواب ، إذا كان المعلوم أنه يطيع فيها ، وكان الغرض أن يعرض لهذا القدر من الثواب ، وحكيتم مثل ذلك عن أبى هاشم رحمه الله ؛ وهذا ممتنع وجوده ؛ لأن الطاعتين إذا كانتا صلاحا له فلا بدّ من أن يكلّفهما جميعا ، إمّا على الجمع أو على التخيير ؛ كالكفّارات . فكأنكم مثّلتم هذا القول بما لا يصح وقوعه ولا كونه .

قيل له : إنه وإن كان الأقرب فى هذه الأفعال التى تخطر بقلبه وهو متمكّن منها أنها متى كانت صلاحا فلا بد من أن تبيَّن له ، ومتى تساوت فى الصلاح فكمثل[1] ؛ لئلا يعتقد الشىء على خلاف ما هو به ، ويستبيح ما هو واجب ، فغير ممتنع فيما لا يخطر له بالبال ، ولا يتمكّن من فعله — وحاله هذه — أن يكون فى الصلاح يقوم مقام ما كلّفه . ولذلك لا يمتنع أن يقوم مقام الصلاة فى المصلحة أمر آخر فى الحائض . وكذلك
١٤٣ ا فى / الملائكة . وعلى هذا الوجه يختلف تكليف المكلّفين ، مع اتفاقهم فى التكليف العقلىّ . فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يَعلم تعالى من حال العبد أنه إن كلّفه طاعة — وحاله حال الواحد منا — أطاع ، ولو كلّفه طاعة — وحاله حال الملائكة — أو طاعة لا تخطر له الآن بالبال لعَصَى فيها . ومتى صحّ ذلك فقد بيّنا أن ما جوّزناه له مثال صحيح فى الوقت

(١) أى فكذلك لابد أن تبين له .

الواحد . فأمّا الـكلام فى الوقتين فلا شبهة فى صحّته ؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه إن
كلّفه الطاعة فى هذا اليوم عصى فيها ، وإن كلف مثلها بعد سنة أطاع فيها فيجب إذا صح
ذلك ألّا يحسن أن يـكلفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه ؛ على ما قدّمناه .

وإنما احتجنا فى الوجه الأول إلى أن نمثل بالحالتين المختلفتين للمـكلّف إذا كان
الـكلام على الطاعات التى وَجْه وجوبها كونها مصلحة . فأمّا إذا كان الـكلام فيما وجه
وجوبه ما يخصه من الواجبات العقلية ، فالـكلام فيه أظهر ؛ لأن جميع المـكلّفين وإن
كلّفوه فغير ممتنع أن تختلف أحوالهم فى أعيان ما يـكلّفون من ذلك ؛ كردّ الوديعة التى
قد يجوز أن يبقى المـكلف أبدا ولا يكون لازما له ، وقد يجوز أن يلزمه لحصول سبب
وجوبه ، فيختلف الحال فيه على ما ترى . وقد يجوز أن تـكون الطاعة مصلحة بشرط
انفرادها عن طاعة أخرى ، وتلك أيضا هذه حالها . فالجمع بين تـكليفهما يقبح . ويحسن
تـكليف كل واحدة منهما . فالمسألة صحيحة على كل حال .

فإن قيل : فيجب على هذا القول ألّا يحسن منه تعالى أن يـكلّف زيدا ما يعصى
فيه ، ثم يخترمه ، مع العلم بأنه يتوب ويؤمن .

١٤٣ ب / قيل له : يجب أن يُنظر فى ذلك . فإن كان القَدْر الذى عُرّض له من الثواب
بهذا التـكليف يعلم أنه يصل إليه بالتـكليف الذى كان يـكلّف لو بقى لا يحسن[١]
أن يكلف هذا التـكليف بدلا من ذاك . فأما إذا كان المعلوم أنه يستحقّ بهذا التـكليف
من الثواب أكثر مما كان يستحقه بالتـكليف المستقبل لو كلّفه ذلك فذلك جائز . هذا
إذا كان الغرض بالتـكليف وصوله إلى القدر الذى يستحقّه بأحد التـكليفين من
الثواب . فأمّا إذا كان الغرض أن يصـل إلى ما يستحقه بهما فلا بد من أن
يـكلّف كليهما[٢] .

(١) فى الأصل : « أن لا » . (٢) فى الأصل : « كلاهما » وما أثبت هو الفصيح .

فإن قال : أرأيتم إذا كان المعلوم من حاله أنه إن كلّف أحد التـكليفين أطاع فى
الأكثر، وفعل فى آخره ما يُحبطه ، وإن كلّفه الآخر عصى فى الأكثر وفعل فى آخره
ما يكفّر ، كيف قولـكم فيه ؟

قيل له : إنّ توبة التائب وإن أزالت العقاب فإنه لا يستحقّ بها من الثواب ما كان
يستحقه لو فعل الطاعات ، فلا يمكن فيما سألتَ عنـه أن يقال : إنه فى أحد التـكليفين
يصل إلى ماعرض له من الثواب من حيث يتوب آخِرا ؛ لأن التوبة لا تقتضى استحقاق
الثواب ما كان يستحقه لو أطاع فى كلّ ما كلّف . لـكن الواجب فيما سألت عنه ، وإن
كان حاله ماقلناه أن يكلّف ما المعلومُ أنه ينتهى فيه إلى التوبة بعد التـكليف الآخر ؛
لأنه وإن لم يصل إلى القدر الذى عرض له ، فقد علم أنه يصل إلى بعضه ، وفى الوجه الآخر
من التـكليف لا يصل إلى بعض ولا كلّ . فـكما يجب فى أحد التكليفين إذا كان المعلوم أنه
١٤٤ ا لا / يصل به إلى ماعُرّض له أن يكون فى حكم العبث ، وأن يكلَّف مايصل به إلى ماعرض
له من قدر الثواب ، فـكذلك القول فيه إذا كان يصل بأحدهما إلى بعض ماعرض له
من الثواب . وهذا مثل أن يعلم أن من نقدم الطعام إليه يسدّ بعض جَوْعتـه إذا قدّمنـا
إليه طعاما مخصوصا ، ومتى قدمنا الطعام الآخر لم يأكل منه شيئا أن الواجب العدول
إلى تقديم مايسدّ به جَوْعته .

فإن قيل : فيجب أن يقتصر فى هـذا المـكلّف على أن يكلّف آخِر الطاعات
دون ماتقدّمهـا لأن المعلوم أنه إنما يستحق ثوابها فقط ، دون ماتقدم ، فتكليف المتقدم
عَبَث على ماذكرتم .

قيل له : إنه إذا عُرِّض بكل التـكليف لمنازل عظيمة حسن ذلك ؛ وإن كان إنمـا
يطيع فى بعضها ؛ لأنه إنما أُتى من قِبَل نفسه فى حرمان الباقى من الثواب . هذا لو صحّ
أن ينفرد آخر الطاعات عمّا تقدمه . فأمّا إذا كان الكلام فى التوبة أو غيرها ممّا يجوز أن

يكون وجه كونها طاعة تقدّم التكليف ، أو يكون تقدم ما تقدم من التكاليف كالألطاف في كونه مطيعا فيها ، فالكلام زائل .

فإن قيل : فما قولكم في تكاليف زيد ما يُعلم أنه إن اقتصر عليه آمن ، وإن زيد في تكاليفه أو بُقّيَ وكُلّف غيره كفر ؟

قيل له : يحسن منه تعالى أن يجمع في تكاليفه بين الأمرين في الوقت الواحد ، والوقتين على مابيّناه ؛ لأنه تعريض لمنزلة عظيمة ، فلا يجب أن يقتصر به على مادونها ،
١٤ ب وجائز أن يقتصر به على مادونها ، فيكلّف الطاعة التي يطيع فيها فقط / دون غيرها .
فعلى هذا الوجه يحسن منه تعالى أن يُبقّى مَن يعلم أنه يكفر إذا كان في الابتداء قَصَد في تكليفه الوصول إلى قَدْر من الثواب لا يُستحق إلّا بهما جميعا . فأمّا مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن إن بقى التكليف عليه فقد بيّنا أنه إذا كان الغرض بتكليفه مايقتضي تعريضه لقدر من الثواب قد[1] يصل إلى مثله بالتكليف المستقبل الذي يعلم أنه يطيع فيه ، فيجب تكليف ماتقدم ؛ ووجب تكليف المستأنف . وإن كان الغرض وصوله إلى قدر من الثواب يُستحقّ بهما جميعا ؛ حسن أن يجمع بين كلا التكليفين . وكذلك القول لو علم تعالى أنه إن كلفه جملة من الطاعات أطاع فيها إلّا في طاعة واحدة ، وإن كلفه جملة مثلها في قدر الثواب أطاع في الكل لم يحسن تكليف الجملة الأوّلة .

فإن قيل : فيجب على هذا القول أن تقطعوا فيمن يموت على الكفر أنه لم يكن في المعلوم ما لو كُلّف لآمن ، ووصل به إلى القدر الذي عرض له بالتكليف الذي كفر فيه .

قيل له : كذلك نقول على هذا الأصل . ويجب أن يقطع أن كل من مات على

(١) في الأصل : « فقد » .

كفره فالمعلوم[1] أنه لم يكن يصحّ ويجوز أن يكلّف ما كان يصل به إلى هذا القدر الذي عرض له من الثواب ، مع العلم بأنه يطيع ، بل يجب أن يحكم فيمن أقدم على بعض المعاصي ، صغرت أم كبرت ، أنه لم يكن في المعلوم جملة من التكاليف كان يطيع في جميعها وإلا لم يكن بتكاليف هذه الجملة التي يعصي في بعضها ، ويجب أن يقطع أنه لم يكن في المعلوم أن من مات على كفره يجوز أن يكلف أبدا مايصل به إلى هذا القدر من الثواب مع العلم بأنه يطيع .

فإن / قيل : فيجب على هذا القول أن يصحّ ماقاله أبو علي رحمه الله : من أنه يجب ١٤٥
على القديم تبقية التكاليف على من يعلم أنه يتوب ويؤمن .

قيل له : قد بيّنا أن ذلك إنما يجب على وجه دون وجه ؛ لأنه إذا كان ما كلّفه يصل به من الثواب إلى أكثر ممّا كان يصل لو كلف في المستقبل فغير واجب تبقيته . وإنما يجب ذلك متى كلّف كلا التكليفين ، أو كان المستقبل الذي يطيع فيه يستحق به مثل مايستحق بالماضي . وقد بينا ذلك مفصلا .

فإن قيل : فكيف جوابكم على هذا الأصل فيمن المعلوم أنه يطيع في يوم ويعصي في آخر ، وذلك دأبه أبدا . أيجوز أن يجري تدبيره على أنه يكلّف في كلّ يوم يعصي فيه ، ويُخترم في كل يوم يطيع فيه .

قيل له : إذا كان سبحانه عرّضه لقَدْر من الثواب والمعلوم أنه يصل إليه إذا كلّف في بعض الأيام فلا يجوز أن يكلف غيره من الأيام الذي[2] يعصي فيه ، بل يجب أن يكلّف في هذه الأيام لا محالة . فأمّا إذا كان قد عرض لقدر عظيم من الثواب لا يصل إليه إلّا بأن يكلف الفعل في الأيام أجمع فيجب أن يكلّف فيها . وأمّا إذا كان المعلوم أنه إن كلف في بعض الأيام عصى ، ولو أطاع استحق ثوابا عظيما ، ومتى كلف في أيام

(١) هذه الكلمة غير واضحة في الأصل وقد أثبتناها بالاجتهاد والحدس .
(٢) كذا في الأصل . وهو وصف لقوله : « غيره » ولو كان وصفا للأيام لقال : « التي يعصي فيها » .

أخر أطاع واستحق ثوابا دونه فالقديم تعالى أن يكلفه مايعلم أنه يعصى فيه ؛ لما بيّناه
من العلة .

فإن قيل : فما قولكم فى الرجل إذا استصلح ولده فى التعليم أيحسن منه أن يكلفه
١٤٥ ب التعليم ، ويرتاد له المعلم فى الأيام التى يعلم أنه لو تعلّم فيها / لحصل له منافع كثيرة ،
ولا يعامله بذلك فى أيام يعلم أنه يتعلّم ويقصر منافعه عن هذا الحد .

قيل له : إن مايفعله الوالد بولده من هذا الباب لا يكاد يخلص عن أن تشوبه إرادة
وسروره ومنافعه . والمعلوم أنه يغتم بإنفاق المال عليه من غير أن يتعلّم . فلذلك لم يحسن
أن يدبّره على الوجه الذى سألت عنه ، وكان الأولى فى تدبيره أن يعلمه وينفق عليه فى
الأيام التى يعلم أنه يتعلم ، وإن كانت منافعه فى العاقبة أقلّ .

فإن قيل : فما قولكم فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلّف طاعة يخفّ عليه فعلها
يستحق قدرا من الثواب لكنه يعصى فيها ، وإن كُلّف طاعات يعظم عليه المشقّة فيها ،
لكنه يطيع فيها ويستحق فيها مثل ذلك الثواب أيحسن أن يكلّف الطاعة الخفيفة أم لا ؟

قيل له : لا يحسن ذلك ؛ لأنه لامعتبر بتفاضل الطاعات فى المشقّة ؛ لأن مايعظم
مشقته منها قد علم أنه بالإضافة إلى مايستحق به من الثواب العظيم يخفّ . فالمعتبر إذاً بما
قدمناه فى هذا الباب .

فإن قيل : فيجب على هذا إذا كان المعلوم أنه إن كلّفه طاعة كان له فيها لطف
أطاع فيها ، وإن كلفه أخرى مثلها فى الثواب لم يكن له لطف وعصى فيها أنه يجب أن
يكلف تعالى الطاعة التى فيها لطف .

١٤٦ ا قيل له : كذلك نقول . فأمّا إذا كانت الطاعة التى لالطف فيها أعظم ثوابا لم يلزم
أن يكلّفه تعالى ؛ لما فيها من التعريض لمنزلة / لاينالها إلاّ بها . وعلى هذا الوجه يجب أن
يرتّب ماقاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من تكليف الإيمان على أشقّ الوجهين لزيادة

الثواب أنه يحسن مع انتفاء اللطف وإن كفر فيه . ولا يجب أن يكلّف على الوجه الآخر
مع وجود اللطف وإن آمن فيه .

فإن قيل : فما قولكم لو علم تعالى أنه إن كلّفه الإيمان مع اللطف وكلفه طاعات
أخر نال بالجميع القدر الذى يناله بالإيمان على أشقّ الوجهين بلا لطف ما الذى
يحسن تكليفه ؟

قيل له : لايحسن أن يكلفه إلّا مايعلم أنه يطيع فيه من الطاعات ، والإيمان على
أخف الوجهين ؛ لأنه لا يصحّ أن ينال بها مثل ماعرض له بالإيمان على أشقّ الوجهين ،
ويصل بذلك إلى ماعرض له ، ولا يصل بالإيمان على أشقّ الوجهين إليه .

فإن قيل : فيجب ألا يحسن منه تعالى أن يكلفه أعظم الطاعتين ، مع أنه يعصى
فيها ، مع تجويز أن يكلفه مادونها فى قدر الثواب ويطيع فيها ، إذا حسن أن يضمّ إلى
قدر مايستحق من الثواب عليها من التفضل مايبلغ بمجموعهما قدر الثواب الذى يستحقه
على الأعظم من الطاعتين ؛ لأن مثل الثواب ، وإن كان لايحسن التفضل به فقد يحسن
أن يتفضل منه بقدر يسير ، إذا انضاف إلى قدر من الثواب بلغ مبلغ ماهو أعظم منه
من الثواب .

قيل له : إن التفضّل لامدخل له فى هذا الباب البتة ؛ لأنه تعالى قد يجوز ألّا يفعله ،
ولأنه لايجوز أن يستحق بفعل ما كلف فإذا صح ذلك وجب حسن تكليف الأعظم
من الطاعتين وإن عصى / فيها إذا استحقّ بها من الثواب أكثر مما يستحقّه بغيرها . ١٤٦ ب
هذا لو صحّ أن يختصّ التفضل بمثل صفة الثواب . فأمّا إذا كان الثواب لابدّ من أن
يكون مفعولا على وجه التعظيم والتبجيل ولا يصح ذلك فى التفضل فسقوط
السؤال أوضح .

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل ألّا يحسن تكليف مَن يعلم أنه يكفر إذا علم

أنه قد كان يصحّ أن يستحقّ ما عرض له من الثواب بتكليف آخر ، وإن كان المعلوم أنه يكفر فيها (١) أيضا ؛ لأنه لايصح والحال هذه أن يقال ، قد عرض بهذا التكليف لمنزلة لاينالها إلّا به ، لجواز أن ينالها بغيره .

قيل له : قد بينا أنه لامعتبر بالأفعال فى هذا الباب كما لامعتبر بأعيان الثواب ؛ لأنا نعلم أن مايستحق على بعض الطاعات من الثواب إن تعيّن فهو بمنزلة مايستحق على غيرها ، من حيث كان لامعتبر فى باب المنافع إلّا بصفاتها ومقاديرها دون أعيانها . فإذا صحّ ذلك وعلم أنه قد عرض بهذا التكليف لمنفعة عظيمة لاينالها إلا به أو بأمثاله ، فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن من الواحد منا أن يقدم إلى الجائع طعاما مخصوصا ، وإن امتنع من أكله ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلّا به أو بأمثاله . وكذلك لايفترق الحال بين أن يكون هناك أنواع من الطعام يقوم بعضها مقام بعض فى سدّ جَوعة من يقدم الطعام إليه .

فإن قيل : فيجب هذا أن يحسن أن يكلفه لمنفعة يجوز أن يتفضّل بها .

قيل له : لايجب ذلك ؛ لأنه يقتضى / كون التكليف عبثا ، وليس كذلك إذا أمكنه التوصل إلى الثواب بضروب من التكاليف ؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر . ولا يصح أن يصل إلى الثواب مع فقد جميعها . ١٤٧ ا

فإن قيل : فيجب على هذا الأصل متى علم أن المكلف يصلح عند ضرب من الملاذّ ألا يحسن منه تعالى أن يُمرضه أو يمرض غيره لكى يصلح هذا الصلاح ؛ لأن الغرض بالمرض قد صح الوصول إليه باللذة فيكون فعله عبثا .

قيل له : ليس الأمر كما قد رُمته ؛ لأن المرض إذا حصل بإزائه من الأعواض ما يوفى عليه صار بمنزلة اللذة فيما يعود إلى المفعول به . ومتى قام أحدهما مقام الآخر فى وقوع

(١) كذا فى الأصل . والمناسب : « فيه » .

صلاح المكلف عنده جاز أن يفعل أى واحد منهما أراد القديمُ تعالى . وإنما كان يلزم السؤال لو قلنا : إن الألم إنما يفعل للمصلحة فقط .

فإن قال : أفتفصلون فى هذا الباب بين أن يكون المؤلَم هو المكلف الذى يصلح به أو غيره ؟

قيل له : يجب ألا يختلف ذلك ؛ لأنه إذا عُوِّض على الألم بما يوفى عليه كان آثر عنده من زوال الألم عاجلا ، فيصير فعله به بمنزلة الملاذّ ؛ لأنه إذا كان بالعوض الذى فيه يصير فى حكم اللذّة صار بمنزلة الملاذّ فى هذا الوجه ، وساواه أيضا فى حصول المصلحة عنده . فالمكلف مخيّر فى ذلك . فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذه المسائل وما اتّصل بها من الفروع فقد أوضحنا الطريقة فيها .

١٤٧

/ فصل

فى الدلالة على أنه يحسن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته فى المستقبل وإن عَلم أنه يكفر

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله متّفقون على حسن ذلك . وما بيناه ؛ من حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء يدل على أنه يحسن تبقية التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان ؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلّا به . فيجب حسن تكليفه ، وإن أساء اختيار نفسه فى ترك الإيمان .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن تكليفه يقبح ؛ لأنه قد حصل مستحِقّا للثواب ، فإذا علم تعالى أنه إن كلفه أحبط ذلك قبح منه أن يكلّفه .

قيل له : إن إحباطه للثواب الذى استحقّه إذا كان بفعله وبسوء اختياره فهو بمنزلة

اختياره مايستحقّ به العقاب فإذا حسن تكليفه وإن علم ذلك من حاله فيجب حسن ذلك ، وإن علم أنه يحبط الثواب .

فإن قيل : إنه تعالى إذا علم أنه يحبط الثواب الذى قد استحقّه ، ثم كلّفه مع العلم بذلك من حاله ، فكأنه قد استفسده فى التكليف الأوّل وفى حصول الثواب ؛ لأنه لو أراد نفعه لاخترمه ؛ لكى يبقى ما استحقه من الثواب . فإذا بقّى التكليف عليه فكأنه مريد لفساده وزوال ثوابه ، فيجب القضاء بقبح تبقية التكليف عليه . ويفارق
١١ بذلك التكليف المبتدأ ، وإن علم من حال المكلف أنه / يكفر .

قيل : إن استفساد المكلَّف فيما قد وُجد وتقَضّى مستحيل ؛ كما أن استصلاحه فيه مستحيل . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال : إنه استفساد فيما تقدم من تكليفه ، وحصل واقعا من إيمانه ، فيجب حسنه ، وإن علم أنه يختار الكفر عنده ، إذا أتى فى ذلك من قِبَل نفسه . وإذا جاز أن يبتدأ بالتكليف مع العلم بأنه يكفر ، ويستحقّ العقاب العظيم ، فهلاّ جاز أن يبقى التكليف عليه ، وإن حَرَم نفسه الثواب واستحق العقاب ؛ لأن هذا العقاب لابُدّ من أن يتناقص بالثواب المتقدم ؛ لأنه يسقط مايكافئه منه. فيجب أن يكون هو بأن يحسن أولى من تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء .

فإن : قيل : إنه إذا كلّفه ابتداء صلح أن يقال فيه : إنه تعالى لو أراد نفعه بالثواب لم يصح أن يعرضه له إلّا بهذا الطريق فلذلك حَسُن . وليس كذلك تبقية التكليف على من قد آمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه لو أراد نفعه لاقتصر به فى التكليف على ما أطاع فيه ، واستحق الثواب عليه ، ولَما زاده تكليفا . فصار هذا التكليف الزائد فى أنه يقبح لتأثيره فيما قد استحقه من الثواب أبلغ من المفسدة التى تقتضى اختيار القبائح والإخلال بالواجبات .

قيل له : إنه تعالى كما يحسن منه أن يكلّف ابتداء من يعلم أنه يكفر ، فيعرّضه بذلك

لمنزلة الثواب ، ولا يقتصر به على منزلة التفضّل ، فله تعالى أن يكلّفه تكليفا بعد تكليف ، ويعرّضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك ، ويقتصر به على بعض . / ١٤٨
ولا فرق بين من قال بقبح التكليف الزائد ، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة ، وبين من حكم بقبح تكليف من يعلم أنه يكفر ابتداء ، وإن حصل تعريضا لمنزلة عالية .

وقد بينّا من قبل أن المعتبر بما يريده تعالى بالمكلّف من المنزلة . فإذا أراد تعريضه لمنزلة مخصوصة ، وصحّ أن يكلّف مايعلم أنه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسن تكليف مايعلم أنه يكفر . ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنه لا ينالها البتّة [إلا] بضرب من التكليف حسن [1] أن يكلّفه مايعلم أنه يكفر ببعضه أو كله .

فإذا ثبت ذلك لم يحسن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنه يكفر ، مع أنه يصحّ أن يكلّفه على وجه يعلم أنه يؤمن ، ويستحقّ القدر الذى عرض له من الثواب . وقد بينّا أن المفسدة إنما تقبح لأنه يقتضى أن المكلّف قد أُتى فيما اختاره من المعاصى من جهة المكلِّف ، ولأن المكلَّف لو أراد نفعه لما فعل مايفسد عنده ، لأن المعلوم من حاله أنه متى لم يفعل ذلك ، والتكليف ثابت على ماهو عليه والتعريض للثواب ، أنه يصلح ، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد ، فيجب أن يكون فى حكم الصادّ له عما عرّضه له ، وهذا يقبح ، ويجرى مجرى المتناقض فى الدواعى . وليس كذلك إذا بقّى التكليف على المؤمن مع العلم بأنه يكفر ؛ لأنه قد عرّضه لمنزلة زائدة لا يصحّ أن ينالها إلّا بهذا التكليف الزائد . وإنما يؤتى فى حرمانه نفسه الثواب / واستحقاقه العقاب ١٤٩
من قبل سوء اختياره . فيجب حسنه ومفارقته المفسدة .

فإن قيل : أليس الوالد إذا علم من حال ولده أنه قد نال حظّا من الأدب والعلم ،

(١) فى الأصل : « وحسن » .

وعلم أنه إن بقى الأمر بالتعليم والإنفاق عليه أفسد ما تعلّمه أوّلا ، وترك التعليم ثانيا أن ذلك يقبح منه وهذه صورة التكليف الذى ذكرتموه ، فيجب كونه قبيحا .

قيل له : إن الوالد إذا كان يغتمّ بما يحصل من ولده من إفساد ماتعلمه ، قبح منه أن يأمره ثانيا بالتعليم ، لما فيه من استجلاب مضرة ، لا منفعة تتعقّبه . وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنا قد بينا أنه يقتضى التعريض لمنزلة زائدة ، فيجب أن يحسن ، وإن علم أنه يسىء إلى نفسه بما يختاره من الكفر الذى يقتضى حرمان الثواب واستحقاق العقاب . ولو أن هذا الوالد كان لا يغتمّ بذلك لحسن أن يعرضه للمنفعة الزائدة إذا كان من قبل نفسه يؤتى فيما يختاره من إفساد مامضى من تعلمه .

فإن قيل : أليس الواحد منا لو علم من حال الجائع أنه إن قدّم إليه قدرا من الطعام واقتصر عليه أنه يأكل ويسدّ جوْعته ، وإن زاد قدرا آخر فيما يقدّمه إليه أفسد تأثير ماتقدم من الأكل ، وأضرّ بنفسه ضررا مبتدأ بترك الأكل أن تقديم هذا الزائد يقبح ، والاقتصار على ماتقدم يحسن ، فهلاّ قلتم بمثله فى التكليف ؟

قيل له : ليس الأمر فى الإطعام على ماقدّرته ، بل يحسن من المطعِم تقديم لون بعد
لون وتعريضه بذلك لمنفعة ، وإن علم أن عند تقديم اللون الثانى يفسد ماتقدم كما يحسن / ١ ب
أن يبتدئه بالإطعام مع العلم بأنه يترك تناوله ، ويستحقّ بذلك الذمّ والعقاب . فالحال فيهما واحدة على ماقلناه فى التكليف .

فإن قال : إن حسن ماذكرتموه فيجب أن يحسن منه تعالى بعد إدخال المؤمن الجنة ، وإثابته إيّاه زمانا أن يكلّفه ، وإن علم أنه يكفر ، ويزيل مايستحقه من الثواب ومتى قبح ذلك وجب لمثله قبح ما قدمتموه .

قيل له : إنه جلّ وعزّ قد لا يختار من الأفعال ما لو اختاره لحسن ، فلا يجب إذا علمنا أنه تعالى بعد إدخال المثاب الجنة لا يكلف التكليف الذى سألت عنه أن يحكم

بقبحه ، كما [لا] يجب إذا علمنا أنه تعالى لا يكلف مع العلم بأنه يؤمن ويزداد مايستحقه من الثواب أن يحكم بقبحه ، فيجب أن يكون القول فيما سألت عنه وفيما ذكرناه يتفق . وإن كان لابدّ من حال أخرى لا يشوبها كلفة ولا تنغيص ، كما أنه لابدّ من حال تكليف لا تخلص فيها اللذات والنعيم .

فإن قيل : إذا حكمتم بقبح تكليف إحدى الطاعتين إذا كان المعلوم أنه يكفر فيها ، ويطيع فى مثلها فى حال واحد ، فهلاّ حكمتم بقبح التكليف الزائد فى وقت ثان ، مع العلم بأن التكليف الأول يؤمن عنده لا محالة .

قيل له : إن تكليف إحدى الطاعتين إنما قبح إذا كان تعالى يصحّ أن يعرّضه لهذا القدر من الثواب بما يطيع عنده فلا يكون فى تكليفه لما يعلم أنه يعصى عنده فائدة . وليس كذلك إذا جمع بين التكليف فى الوقتين ؛ لأنه بمنزلة أن يجمع تعالى بين تكليف الطاعتين ، وذلك مما يحسن عندنا على ما بينّا القول فيه .

٥٠ ، وبما يبيّن صحة / ما قلناه أنه تعالى قد كلّف على هذا الوجه ، وقد بينّا من قبل أن ما يلتبس الحال فى حسنه أو قبحه ولم يكن له أصل فى الشاهد ، وثبت وقوعه من الله تعالى فيجب القضاء بحسنه ؛ لأن قيام الدلالة على أنه تعالى لايفعل القبيح يجرى فى الدلالة على حسن الفعل الواقع منه مجرى أن يعلم الوجه الذى له حَسُن على التفصيل . فإذا صحّ أنه تعالى قد كلف من يعلم أنه يكفر بعد إيمانه ، فقد ثبت أن ذلك حسن . وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يقال : إن وجه حسنه أن تكليفه لطف للغير ؛ لأن ذلك إنما كان يصحّ لو كان هذا التكليف عبثا إذا انفرد ، فإذا صحّ بما قدّمناه أن فيه ما يخرجه من كونه عبثا ، وبطل القول بأنه ضرر بالمكلف ، لم يبق إلا ما قلناه فى وجه حسنه .

وقد بينّا من قبل أنه لا يمكن أن يدّعى فى جميع المكلَّفين أنهم ماتوا على الإيمان ، وأن ادّعاء هذا القول بخلاف ما نعلمه من دين الرسول عليه السلام ضرورة ، وبخلاف

الموجود من حال كثير من المكلّفين . ولا يمكن أن يدّعى فى كل مكلف مات على الكفر أن يقضى بأن ما تقدم منه من الإيمان لم يطابقه فى الباطن ما سلم معه الثواب ؛ لأن العلم بذلك من دين الرسول صلى الله عليه كالأوّل . وقد ورد نصّ الكتاب بما يدّل على ذلك وما ورد فى الشريعة من بيان حكم المرتدّ كالشاهد لذلك .

١ ب / فصـــل

فى تكليف الكافر الذى يُعلم أنه إن بقى عليه التكليف آمن هل يجب أم لا ؟ وهل يقبح اخترامه أم لا يقبح ؟

قد بيّنا أن شيخنا أبا على رحمه الله كان يقول بوجوب إدامة التكليف على مَن هذا حاله ، وأن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوّز أن يبقى عليه التكليف ، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره ، وإن كان يقول متى كلّف أوّلا إلى حين وغاية فلا بدّ من أن يبقى وتزال عنه الموانع ، لا لأن المعلوم أنه يؤمن ، لكن لأنه لا يجوز أن يكلفه ويمنعه من فعل ما كلّفه . ولذلك يسوّى فى هذا الحكم بين من يعلم أنه يؤمن ، وبين من يعلم أنه يكفر .

والأصل فى ذلك أنه لا يجب عليه تعالى أن يكلّف ابتداء من يعلم أنه يؤمن ؛ لما نبينه عند القول فى الأصلح ، ولا خلاف فى ذلك بينهما رحمهما الله . فإذا صحّ ذلك ، وثبت أن التكليف الثانى لا يصحّ كونه لطفا فى التكليف الأوّل ولا فى نفسه ؛ لأن اللطف إنما يصح فى المنتظَر الذى إن وقع اللطف اختاره المكلف ، وإن لم يقع لم يختره، وذلك مستحيل فى التكليف الماضى . ولا يصحّ أن يكون لطفا فى نفسه . فيجب لثبوت هذين الأصلين صحة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله .

فإن قيل : إن تكليف من يعلم أنه يؤمن ابتداء إنما لم يجب / لأنه لا يتحرز به من مضرة قد نزلت به ، وإنما المقصد به التعريض للمنفعة ، وليس كذلك حاله إذا كان المكلف قد كفر من قبل ، لأنه يتحرز بهذا التكليف من الضرر الذى استحقّه بالتكليف الأول . فلذلك وجب أن يكلّفه تعالى . وإذا ثبت فى المعقول أن التحرز من المضارّ يجب علينا ، فكذلك يجب عليه تعالى أن يعرّضنا للأمر الذى نتحرز به من المضرة سيما إذا كانت المضرة حصلت لأمر تفضّل به تعالى ؛ لأنه لو لم يكلف التكليف الأول لما كفر المكلَّف ، وإنما صحّ أن يكفر لأجله ، فيجب أن يديم عليه التكليف ليتحرز مما استحقّه من المضرة . وإذا ثبت أن اللطف واجب على القديم تعالى من حيث يجب على المكلّف أن يفعل ما يصلح به وعنده ، فكذلك إذا وجب على المكلَّف التحرز من المضرة وجب على القديم تعالى فيمن استحق العقاب أن يمكّنه من الأمر الذى يتحرز به منه .

قيل له : إن المضرة التى استحقّها إنما أُتى فيها من قبل نفسه ، لا من قبله تعالى ؛ لأنه جل وعز إنما كلّفه أولا ، لكى يطيع فيستحقّ الثواب ، وعرّضه بالتكليف وسائر ما فعله للمنافع . فإذا كفر واستحق العقاب فإنما أُتى من قبل نفسه، ولا يجب عليه سبحانه أن يمكّنه من إزالة المضرة التى أدخلها على نفسه ؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لكان إنما يجب لاختصاصه بأنه يمكن إزالة المضرة به ، فكان يجب مثله على الواحد منا كما ألزمنا أصحاب الأصلح القول بأن المنفعة التى مثلها يجب عليه تعالى يلزم أن تكون / ٥١
واجبة علينا وقد صحّ أن الواحد منا لا يجب عليه تمكين غيره من إزالة المضارّ التى أُتى فيها من سوء اختياره ، فكذلك القول فيه تعالى .

وإنما قلنا : إن اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قياسه عليه لكن لأن كونه مكلِّفا مع أن الغرض به وصول المكلف إلى المنافع يقتضى أن يزيح علته بالألطاف كما يزيحها بالتمكين : ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلِّف فى هذا الوجه.

وإذا أوجبنا أن يفعل المرء مايكون صلاحا له ؛ لأنه يتحرز به من المضارّ التي يخشاها إن لم يختر ذلك فالعلة في الأمرين مختلفة ، وإن اتفق الحكم فيهما . وذلك يبطل ما سأل عنه ؛ لأنه ظن أنا نحمل وجوب اللطف عليه تعالى على الشاهد ؛ فبنى سؤاله عليه . فإذا انكشف بما بيّناه أن الأمر بخلاف ماقدّره فقد زال الطعن ؛ لأنه تعالى من حيث كلّف يجب أن يزيح العلة بفعل اللطف ، والتكليف الثاني لا يجرى هذا المجرى ، فحمله على ماقدّرناه لا يصحّ .

فإن قال : لست أوجب هذا التكليف الثاني بعد الأول ، لكنى أقول : إنه تعالى في الابتداء إذا أراد أن يكلّفه وقد علم أنه إن كلفه سنة كفر فيها ، وإن كلفه سنتين آمن في إحداهما ، قبح الاقتصار به في التكليف على السنة الأولى ؛ لأن غرض القديم تعالى إذا كان تعريضه لمنفعة ، وعلم أنه متى كلّفه هذه المدة آمن ، وإذا اقتصر به على دونها لم يؤمن ، فيجب أن يكون الاقتصار به على دون السنة ينقض الغرض بالتكليف . فلذلك قلت بوجوب إدامة التكليف عليه .

قيل / له : قد بينا من قبل أن له تعالى أن يُريد به قدرا من المنفعة ، ولا يريد ١
مازاد عليها . وبينا أنه تعالى إذا كان متفضّلا بالتكليف ابتداء فيجب كونه متفضّلا بمقاديره ، وبينا أن الغرض بالتكليف وصوله إلى المنافع ، فيجب أن يحسن منه تعالى أن يعرّضه بقدر دون قدر ؛ لأنه بذلك يتفضّل . فإذا صحّ ذلك كان له تعالى في الابتداء أن يكلّفه المدة التي يعلم أنه يعصِى فيها ، ولا يزيد في تكليفه عليها ؛ لأن علمه بأنه لو كلّفه المدة الثانية كان يؤمن لا يخرجه إذا اقتصر به على المدة الأولة أن يكون قد عرّضه لمنفعة لا ينالها إلاّ به ، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره . فيجب أن يحسن الاقتصار به في التكليف عليه .

فإن قيل : فيجب على هذا أن يحسن منه تعالى أن يكلّفه كل يوم يعلم أنه يعصى

فيه ، ويسلبه التكليف كل يوم يعلم أنه يطيع فيه ؛ وذلك ظاهر في أنه تكليف السفهاء فإذا بطل ذلك وجب بمثله أن يقبح أن يكلفه السنة الأُولى ، وهو يكفر فيها ، ويخترمه السنة الثانية مع العلم بأنه يؤمن فيها .

قيل له : قد بينّا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوّز ذلك ، لأن الأحكام لاتختلف لكثرة الأشياء وقلّتها ، فإذا ثبت حسن ماذكرناه في تكليف الشيئين وجب بمثله حسن تكليفه للإثابة الكبيرة على الوجه الذى سأل السائل عنه . وقد بينّا أنه لافرق بين التشنيع بذلك ، وبين ما يجوّزه أبو على رحمه الله : من أن يكلف تعالى كل فريق يعلم أنهم يكفرون ، ويزيل التكليف عن كل فريق يعلم أنهم يؤمنون . فإذا جاز ذلك
١٥٢ عنده وإن / استشنع في الظاهر فكذلك القول فيما قدمناه .

بيّن ذلك أن الشاهد يقتضى التسوية بين هذين ؛ لأن الوالد لو دبّر ولده بأن يعرّضه للتعلم في كل وقت يعلم أنه يفسد ولايصلح ، وأزال عنه ذلك في كل وقت يعلم أنه يصلح ، أن ذلك بمنزلة أن يكون له جماعة أولاد ، يعلم من حال بعضهم أنه إن عرضهم للتعلم فسدوا ، ويعلم من حال الباقين أنه إن عرضهم لذلك صلحوا فيقصد إلى تعريض من يعلم أنه يفسد ، دون من يعلم أنه يصلح . فمتى اعتمد في المسألة الأولة على ذكر الشاهد وجب بمثله التسوية بينها وبين المسألة الثانية التي عارضناه بها .

على أنا قد بينا أن على ما قاله رحمه الله في العسكريات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها ، مع تساويهما في قدر الثواب ، يجب أن يقال : لا يحسن منه تعالى أن يكلف قدرا من التكليف في أوقات يعلم أنه يكفر فيها ، دون مثله في أوقات يعلم أنه يؤمن فيها وبينا أن الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف . وبينا أنه يجب على هذه القضيّة أن يقال فيمن المعلوم أنه إن أديم عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنه يحسن منه تعالى الاقتصار به على السنة الأولة إذا أراد في الابتداء ألّا يكلفه إلّا هذا

القدر ، إلّا أن يعلم أن تكليف السنة الثانية التى يؤمن فيها كتكليف السنة الأولة فى قدر ما يستحق به الثواب ، فلا يحسن إلّا تكليف السنة الثانية . فأمّا الجمع بين التكليفين فحسن ، وليس بواجب ، إلّا أن يكون تعالى فى الابتداء أراد وصوله إلى هذا القدر من الثواب ، فلا يجوز ألّا يكلفه ما يعلم أنه يصل به إليه ، ويكلفه ما يعلم أنه لا يصل به إليه .

فإن قيل : إن تكليفه / السنة الثانية يجب أن يكون لطفا فى تخلّصه من العقاب ١٥ ا
الذى استحقه فى السنة الأوّلة بمعاصيه ، فيجب أن يكلفه سبحانه ذلك .

قيل له : قد بينا أن اللطف هو الأمر الذى عنده يختار المكلَّف ما لولاه لم يكن يختاره ، فلا يصحّ إلّا فى المنتظر من الأفعال دون الواقع . فلا يصحّ أن يقال : إن إدامة تكليفه لطف فيما تقدم ، ولا يصح أن يقال : إنه لطف فى نفس التوبة ؛ لأن الكلام فى هل يجب أن يكلفه التوبة أم لا . فلا يصح أن يجعل العلة فى ذلك أنها لطف ؛ لأن كونها لطفا فى نفسها لا يصحّ .

فإن قيل : إنه يجب أن يكلّفه التوبة لتكون لطفا فى غيرها .

قيل له : إنما يجب أن يكلف اللطف متى كُلِّف الأصل الذى اللطف لطف فيه . فأما إذا لم يكلف ذلك فتكليف اللطف غير واجب ؛ ألا ترى أن تكليف الإنسان الشرعيات ولما كلف(١) أصلا غير واجب . ولا فرق بين من قال : يجب أن يكلف التوبة لأجل سائر التكليف ، وبين من أوجب أن يكلف سائر التكليف لمكان التوبة . وهذا متناقض كما ترى .

فإن قال : إنى أوجب أن يبقيه تعالى ، ويمكّنه ؛ لأن ذلك لطف فى التكليف الثانى .

قيل له : إن سائر وجوه التمكين لا يصحّ كونها لطفا ؛ لأن به يتمكّن من الفعل ،

(١) المراد : « لما يكلف » ولما جازمة وهى لا تدخل على الماضى ، ولكن المؤلف يستعمل هذا كثيرا ؛

وقد بينا أن اللطف بمنزلة الداعى فى أنه يجب كونه متمكنا من الفعل وضده سابقا ، ليصح أن يلطف له ، كما يصح أن يقوى دواعيه إلى إيثار الفعل أو خلافه .

فإن قال : لست أقول : إن تكليفه السنة الثانية لطف لكنى أقول : إنه من حكم اللطف ؛ من حيث علم أنه إن / كُلِّف يتخلص من العقاب الذى استحقّه ، ولولاه لم يتخلص من ذلك . ١٥٣

قيل له : إن اللطف فى التخلّص من العقاب هو اللطف فى الفعل الذى به يتخلّص من العقاب ؛ لأن زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل للمكلف ، فما يقال : إنه لطف فى زواله يجب كونه لطفا فى الفعل الذى به يزال وهو التوبة . وقد بينا أن الكلام فى هل يجب أن يكلَّف التوبة أم لا ، فلا يصح أن يجعل العلة فى وجوب تكليفه إيّاها أنها لطف ، وأن غيرها لطف فيها ، ولما كُلِّف المكلف أصلا .

فأمّا قول السائل : إن تكليفه التوبة فى حكم اللطف ؛ لأن بها يتخلّص من العقاب ، فإن أراد أنها فى حكم اللطف فى الوجوب فهو موضع الخلاف ، وإن أراد أنها فى حكم اللطف فى أن بها يتخلّص من العقاب فاللطف لم يجب لهذه العلة . ولذلك لو علم تعالى أنه يكفر على كل حال لوجب أن يلطف له بما يكون عنده أولى أن يؤمن ، ولوجب أن يلطف له فيما يفعله من الطاعات المحبَطة . وإنما وجب اللطف لأن تكليف ما هو لطف فيه قد ثبت ، فيجب أن تزاح علله فيه ، كما يجب ذلك فى التمكين فكما لا يجب التمكين ابتداء فكذلك اللطف .

فإن قال : إن الغرض باللطف أن يجتنب عنده القبيح الذى يؤدّيه إلى العقاب ، فإذا وجب أن يفعل به ذلك لأجل عقاب لم يستحقّ ، فالعقاب الذى قد استحق بأن يجب أن يفعل به ما يتحرز به منه ويزيله عن نفسه به أولى .

قيل له : قد بينا أن اللطف لا يجب للتخلص من العقاب الذى يخشاه ؛ لأن عندنا

قد يجب اللطف فى النوافل ، وإن كان لا يخشى من ألّا يفعلها مضرة . وقد نصّ شيخنا
١٥ أ أبو على / رحمه الله على ذلك . فإذا ثبت أن اللطف لم يجب لهذه العلة سقط ما قاله . وإنما وجب اللطف لثبوت التكليف فيما اللطف لطف فيه . وقد علمنا أن فى هذه المسألة لم يحصل التكليف أصلا . فالقول بوجوب اللطف لا وجه له . فإذا ثبت ذلك لم يبق إلا القول بأنه يجب أن يكلفه تعالى المدة الثانية ، لكى يتخلّص من العقاب ، ومن استحق العقاب لسوء اختياره لا يجب أن يمكَّن من التخلص منه ؛ كما لا يجب أن يمكَّن من استحقاق الثواب . وقد بينا من قبل أن العقاب يحسن من القديم تعالى إسقاطه ، فلا يجوز أن يقال إنه سبحانه يكلّفه للعوض الذى يحسن التفضّل به ، فيجب أن يكون الوجه فى حسن هذا التكليف أن يعرضه لمنافع عظيمة . وقد بينا أنه إذا لم يجب فى الابتداء أن يكلف مع العلم بأنه يؤمن لم يجب مثله فى الثانى . وقوله تعالى (ولو ردوا[1] لعادوا لما نهوا عنه) لا يدلّ على ما قاله ؛ لأنا لا نمنع من أن يكون هذا حال الكفار : أنهم لو كلفوا ثانيا لم يؤمنوا ، وإن جاز لو كان المعلوم أنهم يؤمنون ألّا يكلفوا ، فمن أين أنه لو علم تعالى أنهم لا يعودون كان يجب ردّهم إلى حال التكليف . وإنما نبه تعالى بذلك على أن ردهم إلى حال التكليف لو صح لكانوا سيعودون وإن علمنا أن ذلك يبعد ، خصوصا إذا ثبت أن التكليف لا ينفكّ من تكليف معرفة الله من جهة الاستدلال . على أن القصّة هى فى الكفار خاصّة ؛ لأنه تعالى قال فى آخرها : (فذوقوا[2] العذاب بما كنتم تكفرون قد خسر الذين
١٥ ب كذّبوا بلقاء الله) / فمن أين أن الفساق لا يُعلم من حالهم أنهم لو رُدُّوا لم يعودوا والخلاف فى هذه المسألة لا يفصل بين الكفار والفساق .

فأمّا التعلق بأنه يقبح من الواحد منا أن يدبّر ولده هذا التدبير فيقتصر به فى أوقات التعريض ، والأمر على المدة التى يعلم أنه يفسد فيها ،مع العلم بأنه لو أمره بعد ذلك لأطاع ،

(١) الآية ٢٨ سورة الأنعام .   (٢) الآيتان ٣٠ ، ٣١ سورة الأنعام .

فقد بينا من قبل أن الوالد إنما يقبح ذلك منه لأن تدبيره الولد على هذا الوجه يغمه ولا يحسن منه استجلاب الغمّ من غير منفعة تعود إليه . وبينّا أنه يجب على قضية الشاهد أن يقبح تكليف الفريق الذى يعلم أنهم يكفرون دون سائر من يؤمن ؛ لأن الوالد لو دبّر أولاده على هذا الحد لقبح منه . وإنما يجب أن يمثل التكليف بتعريض الغير لمنفعة من غير عائدة ترجع إلى المعرِّض . وقد بينا أن ذلك يحسن فى الشاهد ؛ لأنه لو غلب على ظنه إن دعاه مدة من الزمان إلى الدين ردّ عليه ، وإن دعاه بعدها قبل لم يلزمه إذا فعل الدعاء الأول أن يفعل الثانى من جهة العقل ، وإنما يجب ذلك الآن سمعا على بعض الوجوه للمصلحة .

وأما التعلق فى ذلك بأن إزالة التكليف عنه فى السنة الثانية توجب اقتطاعه عن الثواب والسلامة ، وأن ذلك يدل على أنه فى الابتداء لم يُرِد تعالى به الأمرين ، كما لو كلفه كل يوم يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه لدل على أنه لم يرد سلامته فقد بيّنا من قبل ما يُسقط ذلك ؛ لأن التكليف الثانى لا يؤثر فى حكم
التكليف الأول . فإذا كان لو لم يعلم /من حاله أنه يتوب ، لكان متى كلّفه السنة ٥٥
الأوّلة قد أحسن إليه ، فكذلك إذا علم أنه يتوب . وقد بينا أن ثواب التكليف الثانى لا يتعلّق بثواب التكليف الأول ، فلا يصحّ أن يقال متى لم يكلّف ثانيا دلّ على أنه لم يُرِد له أوّلا السلامة والثواب . وبيّنا الكلام فيما سأل عنه فى حسن تكليفه كل ما يعلم أنه يكفر فيه ، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه فى هذا الفصل وفى فصل قبله .

ولا يجب إذا كان كثرة اختيار الفعل على وجه مخصوص يدل على أمر أن يدل قليله على مثله كما نقوله فى اتفاق الصدق للأخبار الكثيرة أنه يدلّ على العلم وقليله لا يدلّ عليه ، إلى ما شاكله . فلو سلّم أن تكليفه على هذا الوجه يدلّ على أنه يريد اقتطاعه عن السلامة والثواب لم يجب مثل ذلك إذا كان الكلام فى تكليف واحد

على أن ما اتفقنا عليه من أنه يحسن تبقية التكليف على من يعلم أنه يكفر بعد إيمان يُبطل ما اعتلّ به ؛ لأنه إن لم يدلّ ذلك على انقطاعه عن الثواب والسلامة الحاصلين له لم يدلّ ما ذكروه على أنه أراد اقتطاع المكلَّف عن السلامة والثواب اللذين يتوصل إليهما في السنة الثانية ومتى قال : إن تبقية التكليف عليه وإن كفر بعد إيمان إنما يحسن ؛ لأنه إنما يؤتى في إزالة الثواب المتقدم من قِبل نفسه ، وليس كذلك حال من لم يكلفه في السنة الثانية ، لأنه يؤتى من قبل الله تعالى من حيث أزال عنه التكليف .

قيل له : إنه تعالى لو اخترم من يعلم أنه يكفر لكان يفوز بالثواب الذي يستحقه ،
ب ولا يبطله . فمتى لم يخترمه / تعالى فإنما أُتي من قبل الله ، ولم صار بأن يقال : إنه أتى من قبل نفسه من حيث كان يصح ألا يكفر أولى من أن يقال فيه أتى من قبله تعالى من حيث لم يخترمه ويزيل عنه التكليف .

وقد ألزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن كل من قُتل على كفر أو بعقوبة من رجم وقَوَد يجب أن يعلم من حاله أنه لو بقي لم يتب ، وإن لم يجب ذلك في كل من قتله صلى الله عليه وسلم .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله : لو قتل عليه السلام الأسارى الذين منّ عليهم لكان تعالى سيحيي من علمنا أنه آمن منهم بعد المنّ عليه ، ويجعل إعادته له عَلَمًا لنبيه صلى الله عليه وسلم .

فلا يمتنع على هذا أن نقول بمثله في سائر ما ألزمه ، فلا يحصل في هذا الإلزام إلا الاستبعاد ، لأن العلم بما سيكون من المكلَّفين لو بقي التكليف عليهم طريقه الاستدلال فله أن يقول : إذا علمت بالدليل أنه تعالى يجب أن يكلف من قد استحقّ العقاب في الحال التي يعلم أنه يتوب فيها ، بنيت عليه حال كل من مات على الكفر أو قتل عليه ، وعلمت أنهم كانوا لا يتوبون أبدا .

وقد ألزم أبو علي رحمه الله أنه كان يجب ألا يعم تعالى من استحقّ القتل بإيجاب قتله ، بل كان يجب أن يستثني منهم من المعلوم أنه يتوب لا محالة من شركه وردته وفسقه، إما على جهة التعيين ، أو بالصفة . فلما لم يخص تعالى ذلك علم أن إزالة التكليف تحسن عمن يعلم أنه يؤمن .

وله رحمه الله / أن يقول : إنما عمّ تعالى ولم يخصّ وجوب إقامة الحدّ عليهم أو ٥٦
حسنه ، لأنه علم أنهم لا يتوبون ، ولو علم أن فيهم من يتوب لو لم يقتل لكان الله تعالى يستثنيه في الخطاب . لكن لقائل أن يقول له : قد علمنا أن في جملة المستحقين للقتل في أيام الرسول صلى الله عليه وسلم وبعده من قد آمن . فالأولى أن يعتمد رحمه الله في إسقاط هذا السؤال على أنه تعالى إنما لم يستثن لعلمه بأن الذين يقتلون لا محالة هم الذين قد علم أنهم لا يتوبون ، وأن من المعلوم أنه يتوب فلا بدّ من أن يعرض في أمره مالا يقتل معه أو يمنع تعالى من قتله ببعض الأمور كالشبه وغيرها مما يحسن درء الحدود لأجلها .

وقد بيّنا أنه رحمه الله حكى عن أبي علي رحمه الله أنه التزم على هذا المذهب أنه يجب إذا علم تعالى من حال المكلف أنه إن عرّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ذلك كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يتوب . ثم قال : إن هذا المعرَّف لا بدّ من أن يصير مُلجأ إلى التوبة ، فيزول عنه التكليف إذا كان وقت موته قريبا ، وإن تراخى صار هذا التعريف إغراء .

ولو أن شيخنا أبا علي رحمه الله امتنع من تجويز هذه المسألة لهذه العلة ، وقال : متى علم تعالى أن هذا المكلّف يكفر ثم لا يتوب إلّا بعد أن يعرف وقت موته ، يجب أن يقبح تكليفه ؛ لأنه يؤدي إلى أحد أمرين إما أن يُقتطع عن التوبة ، وذلك لا يحسن عندي ، أو يعرّف بوقت موته فيقبح لما فيه / من الإغراء أو الإلجاء ، وجَعَل ذلك ١٥٦

موجبا للفرق بين هـذه المسـألة وبين المسألة الأوّلة ، لـكان أقرب من أن يلتزم التسوية بينهما .

ويجب على مذهبه ـ رحمه‌الله ـ أن يقول : لو علم الله من حال بعض أهل النار أنه لو بقّى التـكليف عليه بعد مدّة عظيمة من حال زوال التـكليف وحال الجزاء فى الآخرة [لآمن] أنه كان يجب أن يبقّيه ؛ فلما ورد السمع بأنه يزيل التـكليف عن الـكل فى حال الجزاء قطعتُ على أن المعلوم أنه لا أحد منهم كان يتوب ويؤمن لو بَقّى التـكليف عليه .

وقد أُلزم ـ رحمه الله ـ وجوب الزيادة فى تـكليف مَن يعلم أنه يؤمن . إذا علم أنه يطيع فيها . وهذا إنما يلزم متى رتّب على ماقدّمناه بأن بيّن أنه لا يصحّ أن يقال فى وجوب تـكليفه بعد الـكفر إلّا وجوه[1] . إمّا أن يجب للطف ، أو لإزالة العقاب .

وقد أسقطناه ـ أو لأنه لو لم يكلف لدلّ على أنه لم يرد بالتـكليف الأول السلامة والنجاة ، أو لأنه ينقض الغرض بالتـكليف ، فإذا بطل ذلك لم يبق إلا أنه إنما يجب تـكليفه لو وجب ؛ لأنه قد علم أنه يستحق الثواب ؛ فيجب على هذا أن يكلف من يعلم أنه يؤمن ابتداء ، وعلى جهة الزيادة حالا بعد حال . ولو كان كذلك لوجب ألّا يقطع ـ تعالى ـ التكليف عن الأنبياء الذين قد علمنا أنهم يؤمنون أبدا ، ولا يرتكبون مايوجب استحقاق العقاب .

(١) فى الأصل « وجوها » .

/ فصل[1] فى ذكر أدِلّة استُدِلّ بها فى حُسْن تـكليف من يعلم أنه يكفر وبيان مايصحّ منها وما لا يصحّ

أحد مااستدلّ به شيوخنا ـ رحمهم الله ـ على ذلك : أنّه ـ تعالى ـ قد فَعَل لمن يعلم أنه يكفر مثلَ مافعله لمن يعلم أنه يؤمن : من أنواع التمـكين والألطاف وغيرهما ؛ حتى لم يَدَع شيئا لو فعله لآمن إلّا وقد فعله . فـكما يجب القضاء بحُسْن أحدهما يجب مِثلُه فى الآخَر ؛ لأن أحدهما قد وقع على الوجه الذى وقع عليه الآخَر فيما يرجع إليه ، وإلى قصد فاعله .

يبيّن ذلك أنّ الواحد منا لو قدّم الطعام إلى جائعَين ، وأدلى الحَبْل إلى غريقَين ، وعَرَض الأموال والوِلايات على نَفْسين ، فانتفع أحدُهما دون الآخَر ـ وقد سَوَّى بينهما فى التمـكين والألطاف ـ كان محسِنا إليهما ، وفاعلا لأمر حَسَن ، وإن اختلفا : فانتفع أحدهما ، وأساء الآخَر إلى نَفْسه . فـكذلك القول فيما قدّمناه من التكليف . وقد بيّنّا مِن قَبل أنه ـ تعالى ـ قد عرّض المـكلَّف الذى يعلم أنه يكفر لِمثل ماعرَّضَ له من يعلم أنه يؤمن ، وقَصَد بتـكليفه ماقَصَد بتـكليف الآخر . وذلك يبيّن صحّة ماقدّمناه : من أنه سوَّى بينهما فيما فَعَله بهما . فإذا صحّ كونُه محسِنا إلى مَن يعلم أنه يؤمن ، فـكذلك إلى من يعلم أنه يكفر .

(١) من أصول المعتزلة أنه يجب على الله سبحانه ترك ماهو قبيح فى العقل ، وقد أشكل على هذا الأصل تـكليفه تعالى الـكافر ؛ لأنه إضرار به من جهة أنه إلزام أعمال شاقة لايترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم ، ولا خفاء فى أن مثله يقبح ، بخلاف تـكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لاتحصى . والمؤلف يعنى بدفع هذا الإشكال ويطنب أيما إطناب لأنه إذا لم يدفع يهـدم أصلا جليلا من أصولهم . ويدور دفعه على أن تـكليف الـكافر قصد به تعريضه للثواب بعد التمـكين له وإيتائه أسباب القدرة . ويزيف السعد فى شرح المقاصد (٢ / ١١٧) هـذا الرد بقوله : « وكون تـكليف الـكافر لغرض التعريض والتمـكين ـ أى جعله فى معرض الثواب ومتمكنا من اكتسابه ـ إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب ، وأن استحقاقه العقاب والوقوع فى الهلاك الدائم كان منتفيا لولا هذا التـكليف » .

فإن قيل : إنكم إذا لم تعتبروا فى حُسن الفعل بجِنْسه وصورته ، فكيف حكمتم
ب بأن حُسن أحد هذين التكليفين يوجب حُسْن / الآخَر وهَلّا جاز أن يختلِفا فى الحُسن والقُبْح ، وإن استويا فى الجِنس والصورة ؟

قيل له : لم نعتبر فيما قدّمناه بالجنس والصورة ، لكنّا ذكرناها ، وذكرنا الوجه الذى وقعا عليه ، والوجه الذى قَصَد الفاعل بهما إليه ، وكلّ فعلين استويا فى هذه الوجوه وثبَت حُسْن أحدها وجب حسنُ الآخر ، إذا لم يتعلّق حُسنهما وقبحهما بكونهما مَصْلحة فى أمر غيره ، أو مَفْسدة فى أمرٍ سواه .

فإن قيل : هلّا قلتم : إن الموجِب لحسن تكليف من يعلم أنه يؤمن هو اختياره للإيمان وانتفاعُه بذلك ، فمتى اتفق بالتكليف وقوعُ الإيمان حَسُن ، وليس كذلك حال التكليف للآخَر .

قيل له : قد بيّنّا من قبل أن وقوع إيمانه لا يكون مقتضِيا لحُسْن تكليفه ، وبيّنّا أن العِلم بأنه يؤمن لا يكون وجها لحُسْنه ، وذلك يُبْطل ماسألتَ عنه ، ويُبطل اعتبار الشاهد أيضا .

فإن قيل : هَلّا قلتم : إن تكليف من يَعلم أنه يكفر لم يقع على الوجه الذى وقع عليه تكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ من حيث كلّف وهو عالِم بأنّ المكلَّف يكفر ويستضِرّ بالتكليف ولا ينتفِع به . ويكون ذلك وجها لقُبحه ، فلذلك فرقنا بين الأمرين .

قيل له : قد بيّنّا من قَبل أن علمه — تعالى — بأنه يكفر لا يقتضى قُبْحه ، وأنه بمنزلة غَلَبة الظنّ فى الشاهد . وتقصّينا القول فيه ؛ فلا وجه لإعادته .

فإن قيل : إن هذه الدلالة لابُدّ من أن ترجع إلى الدلالة التى اعتمدتم عليها من
أ قبل ؛ وهو قولكم : إنه قد عرّضه لمنزِلة عظيمة لا ينالها إلاّ به ، مع انتفاء / وجوه القُبح

عنه ، ولابُدّ فى بيان أصله من الرجوع إلى مثل الشاهد الذى رجعتم فى الدليل الأوّل إليه .

قيل له : لا يمتنع فى الدليلين أن يكون أصلهما متّفقا ، ويكونَ الجواب عن السؤال الذى يورَد عليهما غير مختلف ، ولا يخرج كلّ واحد منهما من أن يكون دليلا . فنحن فى الدليل المتقدّم اعتبرنا حال التكليف وبيّنّا وجه الحسن فيه ، وانتفاء وجوه القُبح عنه ، وحملناه على تعريض الغير للمنافع فى الشاهد ، وإن كان المعلوم أنه لايتعرّض لها . وفى هذا الدليل اعتمدنا على فِعل له — تعالى — قد ثبت حُسنه ، وبيّنّا أن سبيل تكليف من يَعلم أنه يكفر سبيلُه . وإن كان قد يصحّ أن يوضح ذلك بذكر الشاهد . فكيف يصحّ القول بأن أحدها هو الآخر . لكنهما وإن افترقا — كما ترى — فإن طريقتهما وموضوعهما ، يتقارب وكذلك طريقة ردّها إلى الشاهد . فقد يصحّ من هذا الوجه أن يُجمع بينهما ، وأن يوضَح أحدها بالآخر ، ويصحّ أن يفرز أحدها عن الآخر .

طريقة أخرى

وقد استدِلّ على ذلك بأن الفِعل لا يجوز أن يتأخّر وجه حُسنه أو قُبحه عن حال وجوده وحدوثه ؛ كما لا يصحّ فى معلول العِلّة أن يتأخّر عن العِلّة ؛ لأن جهة [1] القُبح والحُسن فى أنهما تقتضيان كون الفعل حَسَنا أو قبيحا بمنزلة العِلَل فى إيجابها المعلول .

فإذا صحّ ذلك ، وعلمنا أن التكليف فى الحال قد وقع ، والمعلوم أنه يكفر على الحدّ
١٥٨ الذى يتم لو كان المعلوم أنه يؤمن ، فلا [2] / بينهما إلّا وجود الإيمان فى أحد التكليفين من بعدُ ، [و [3]] وجود الكفر فى الآخر من بعد ، وذلك متأخّر عن حال التكليف ،

---

(١) كان الأصل : « جهتى » بالتثنية . أو الكلام على تقدير : « وجهة الحسن » .
(٢) أى فلا فصل ولا فرق بينهما . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

فلا يصحّ أن يقتضى قبحه أو حُسنه ، فيجب أن يكون المؤثّر فى حسنه أو قبحه مايحصل فى حال الفعل ، وذلك يقتضى حُسن هذا التكليف .

وليس لأحد أن يقول : أليس الضَّرَر قد يحسن عندكم إذا استُجلِب به منفعة ، أو دُفع به مضرّة ، وذلك متأخّر عندكم عن حال وجوده . فهلاّ قلتم بمثله فى التكليف ؟

وذلك لأن الضرر إنما تُستجلَب به المنفعة امّا حصلت المنفعة ، وتُستدفع به المضرّة امّا (١) اندفعت ؛ فهو فى حال وقوعه حَدَث على وجه يقتضى حسنه ، وإن كان لذلك الوجه تعلّق بأمر يحدث من بعد . وكذلك القول فى سائر مايُسأل عنه من هذا الجنس .

فإن قيل : ألستم تقولون : إنه متى ظُنّ فى الألَم منفعة ودَفْع مضرّة حَسُن ، وإن لم يكن المعلوم أنه يؤدّى إلى منفعة أو دفع مضرّة ؛ فيجب أن يكون حُسْنه فى هذا الوجه هو لأجل الظنّ ، وأن يجب مثله فى العلم .

قيل له : إن الظنّ قد يكون وجها لحسن الفعل ؛ لأنه لا يمكن أن يُجعل وجه حسنه وقوعه على الحدّ الذى تناوله الظنّ ؛ لأنه قد لا يقع على ذلك الوجه ، ويكون حَسَنا مع ذلك ، وليس كذلك إذا عُلم من حاله أنه يقع على وجه مخصوص ؛ لأن حصول اليقين بذلك من حاله يقتضى أنه إنما حَسُن لوقوعه كذلك .

١١ فإن قيل : فهلّا قلتم : إن تكليف من يعلم أنه يكفر إنما يقبح لأنه يؤدّى / إلى مضرّة ، وذلك معلوم من حاله على حَسَب ماذكرتموه فى الألَم .

قيل له : إن الفعل لا يكون مؤدّيا إلى غيره إلّا على وجوه معقولة . منها أن يعلم أن ذلك الغير يجب عليه أو يُستحقّ به أو يحصل عنده بالعادة ، فيكون كالموجَب عنه . فأمّا إذا عرِى من كل ذلك لم يجز أن يقال : إنه يؤدّى إليه . وقد علمنا أن التكليف نفسه

(٤) فى الأصل : « ولما » .

لا يؤدّى إلى العقاب ، وإنما يستحقّه بسوء اختياره وبفعلٍ مبتدأ يستحقه ، وإن كان ذلك الفعل لا يصحّ إلّا بعد تقدّمه . فلا يصحّ أن يقال : إن التكليف قد أدّى إليه فيُجْعَل وجها لقبحه .

فإن قال : إنه كما لا يؤدّى إلى المضرّة فإنه لا يؤدّى إلى المنفعة ، فلِمَاذا حكمتم بحسنه؟

قيل له : إن الأمر كما ذكرته ؛ لكنه لمّا صحّ أن يختار عنده مايؤدّى إلى منفعة ويختار عنده مايؤدّى إلى مضرّة ، وإنما يحصل تعريضا لأحدهما دون الآخر بقصد الفاعل وإرادته ، فمتى قَصَد أن يعرّض به لمنفعة صار كأنه لا يصلح إلّا له . فلذلك بطل القول بأن التكليف يقبح ؛ لأنه يؤدّى إلى مضرّة . وكما لا يجوز أن يقال فى تقديم الطعام إلى الجائع الذى يستحقّ الذمّ بتركه أكلَه وردَّه : إنه يؤدّى إلى مضرّة فكذلك القول فيما قدّمناه .

فإن قال : ألستم تقولون : لو علم ـ تعالى ـ أن تكليفه زيدا مفسدة فى تكليف غيره كان بقبيح منه ـ تعالى ـ أن يفعله ، من حيث عَلِم ذلك من حاله ، فهلّا قلتم بمثله فى تكليف مَن يعلم من حاله أنه يكفر ؟

قيل له : إنه إذا علم ـ تعالى ـ أنه مفسدة فقد علم أنه مؤدّ إلى قبيح من حيث يُختار
عنده لا محالة ، مع أنه لولاه لما / اختار ، وليس كذلك حال التكليف ؛ لأنه غير مؤدّ ١٥٩
إلى عقاب ؛ من حيث يختار عنده مالولاه كان لا يختاره ويختار الصلاح بدلا منه ، فالاعتراض به عليه لا يصحّ .

وكذلك القول إن سألوا عنه ـ تعالى ـ : لو علم أنه لا يمكّن المكلّف أولا يثيبه إن(١) أطاع ، إلى غير ذلك من المسائل . فيجب أن يُسلَك فى إسقاطها هذه الطريقةُ .

(١) فى الأصل : « وإن » .

وهذه الأسْوِلة[1] هى أجود ما يذكر على هذه الدلالة ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون كون الفاعل عالما بما يؤدّى الفعلُ إليه فى حكم ما يقارنه من المعانى التى لها يحسن أو يقبح،فإذا جاز أن يكون حال العالِم يؤثر[2] فى وقوع الاعتقاد عِلما ، ووقوع الفعل محكما فهلّا جاز أن يكون مقتضيا لكون الفعل حسَنا أو قبيحا ، لا لأن الفعل يحصل حسَنا بكونه ــ تعالى ــ عالما ــ بذاته ــ بما سيكون فى المستقبل ، لكنه متى كان عالما بذلك من حاله اقتضى ذلك وقوعَه على بعض الوجوه ، فيقبح لذلك أو يحسن . فلا بُدّ عند هذا التكليف من الرجوع فى حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى ما قدّمناه .

طريقة أخرى

وأحَد ما قيل فى ذلك أنه إنما يحسن ذلك ــ وإن كان المعلوم أن المكلَّف يستضرّ باختياره الكفر الذى لولا التكليف لما صحّ أن يختار ــ من حيث كان فيه صلاح لغيره ، ويعلم ــ تعالى ــ أنه إن لم يكلّفه فسد ذلك الغير ، فلا يجوز أن يقتطعه عن هذا
١ ٧ التكليف . ويحسن فعله لأجله ، لأنه ليس بظلم فيحكم بتقبيحه على كل/حال ؛ وإنما يحكم[3] إذا لم يصلح به غيره ؛ لأنه عبث من حيث كان الغرض لا يقع به ، فإذا اختصّ بما ذكرناه ممّا يوجب ثبوت معنى فيه فيجب القضاء بحسنه .

وهذا بعيد ؛ لأنا قد بيّنّا ــ فيما تقدم ــ أنه ليس بعبَث فيقال : متى حصل فيه معنى يحسن .

وقد بيّنا أنه لو قبح لقَبُح للمضرّة[4] التى يستحقّها المكلف ، وأنه لو قبح ذلك لما صحّ أن يحسنَ وإن آمن الخَلْق العظيم عنده ؛ لأن المنفعة إنما تكافئ المضرّة متى تعلقا

(١) جمع سوال ، وهو لغة فى السؤال ؛ كما فى اللسان . وقد سبق التعليق على هذا .
(٢) فى الأصل : « مؤثر » . (٣) أى يحكم بقبحه .
(٤) فى الأصل : « المضرة »

بحيّ واحد ، وأمّا فى حَيّين فذلك لا يصحّ فيهما . وقد تقصّينا ذلك من قبل ، وبيّنّا أنه قد حصل فى هذا التكليف الوجه الذى يمنع من كونه عَبَثا .

فإذا صحّ ذلك بطل التعلّق بهذه الطريقة ؛ لأنها مبنيّة على أن هذا التكليف عَبَث ، فإذا أرَينا سقوط ذلك فيجب فساد التعلّق بها . وقد بيّنا ما يلزم هذا القائل من الشناعة التى هَرَب ممّا دونها ؛ لأنه يجب لو علم أن عند ألف ألفِ رجل مكلّف مع العلم بأنها تكفر يؤمن رجل واحد فيما كلِّف أو فى بعضه أن يحسن تكليفهم ، وقد بيّنا من قبل أن العَبَث هو كلّ فعل يقع من القاصد لا لغرض . فأمّا إذا فعله لغرض وجب النظر فيه : هل يقبح أو يحسن من وجه آخر . ولذلك لم يلزم من قال : إنه ــ تعالى ــ يعاقِب من لا يستحقّ العقاب القولُ بأن ذلك عَبَث ، بل ألزمناه القول بأنه ظلم . وإنما نتّسع فى بعض المواضع ، فنصف كل قبيح يقع منه ــ تعالى ــ بأنه عَبَث من / حيث كان ١٦٠
ــ سبحانه ــ لا تجوز عليه المنافع والمضارّ ، فيصير ما يقع منه لو كان قبيحا فى حكم ما لا غرض لفاعله فيه .

فالاعتماد على هذه الطريقة يَبعد ؛ إلا أن يقصد المتعلّق به[1] دفع قول من يعترض فيقول : إن تكليفه ــ تعالى ــ من يعلم أنه يكفر عَبَث ، فلذلك قَبُح ، فيقول له : إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره وخرج بذلك من كونه عَبثا فيجب أن يحكم بحسنه ، فيقرب التعلّق به . فأما أن يجعل ذلك هو العِلّة فى حسنه فلا يصحّ ؛ لما بيّنّاه .

طريقة أخرى

وأحَد ما قيل فى ذلك أنه إذا لم يمتنع أن يكون فى المعلوم أن مَن توافى[2] بالكفر

(١) كذا والمناسب « بها » أى الطريقة ، وقد يكون المراد : المتعلق بالاعتماد .
(٢) أى توفى على الكفر .

يخرج من صُلبه مَن يعلم أنه يؤمن من الأنبياء والصالحين ، ولم يُجزْ فى حكمته أن يقتطعهم عن التـكليف ، ويقتطع الأُمَم عن الشرائع التى يؤدّونها إليهم ، فيجب القضاء بحسن تـكليفهم ، وإن كان المعلوم أنهم يكفرون .

وهذا يقارب الأول فى أنه يمكن أن يُدفع به قول مَن نسب التكليف إلى كونه عَبَثا ، فيبين بهذا الوجه أن فيه معنى يخرج به من كونه عَبَثا ، فأمّا أن يمكن أن يجعل مقتضيا لحسنه فى الحقيقة ، أو دافعا لقول مَن ينـكر حُسنه من حيث كان ضررا ، أو من حيث كان المـكلَّف يعلم أنه يستضرّ بهذا التـكليف ولا يختار ما يؤدّيه إلى منفعة فبعيد .

فإن قال : إن الحـكمة تقتضى تـكليفه ؛ من حيث يجب عليه — تعالى — أن يخلق ويـكلف من يخرج من صُلبه من الأنبياء والصالحين ، وذلك / واضح فى خروجه من ١٦ ا
كونه عَبَثا وقبيحا .

قيل له : إنه لا يجب عندنا خَلْق مَن يعلم أنه يؤمن ، ولا تـكليفه ، على ما سنبيّنه من بعد ، فلا يجب أن يكلّف مَن المعلوم أنه يكفر لهذه العِلّة .

وبعد ، فإنه تعالى قادر على أن يخلقهم من غير أن يخرجوا من صلبه : لأنه تعالى هو الذى يخلق الأولاد والأرحام ، فهو جائز أن يخلقهم على غير هذا الوجه ؛ كما خلق أوّل الخلق على هذا الوجه ؛ فيجب — إن لزم تـكليفُهم وخَلْقهم — أن يُخلقوا من غير أن يحصل أمر يجرى مَجْرى العَبَث ؛ لأن العَبَث إنما يخرج من كونه عبثا بأمر لولاه لما حصل ، فأما إذا حصل ذلك المعنى مع فقده فلا وجه لفعله . ولذلك قلنا : إنه لا يحسن منه — تعالى — أن يُعرِض للعِوَض فقط . فإذا صح ذلك ثبت أن ما ذكروه من الوجه ممّا يصحّ أن يبتدأ به من دون هذا التـكليف ، وأنه إذا كان كذلك لم يخرجه من كونه عبثا . فأمّا أن يخرج بذلك من كونه ظلما فلا يصحّ ؛ لأن ما يختصّ به أولادَه من المنافع المستحقّة بالطاعات لا يخرجه من كونه مضرورا بالتـكليف الذى علم أنه يكفر فيه . ومتى قالوا : إن هذا

التـكليف ليس بضرر ، بل هو فى حكم المنفعة ، قيل لهم : فيجب أن يحسن ، عُلم من حاله أن يخرج من صلبه أنبياء ، أو لم يُعلم ذلك من حاله .

طريقة أخرى

وقد تعلّق بعضهم بما يقارب ما قدّمناه فقال : إنه — تعالى — إذا علم أنّ مَن توافق
١٦١ بالـكفر / لولاه لـما صحّ تـكليف من يعلم أنه يؤمن ؛ لحاجتهم إلى مُهلة وبقاء وغذاء ولباس ودواء . فإذا علم أن من يُنسب إلى هذه الأمور لا بدّ من كونه عاقلا ، والعاقل لا بدّ من أن يـكلَّف فى دار المِحْنة ، فلا بدّ من أن يـكلف ، وإن علم أنه يكفر ، وإلّا بطل التـكليف أصلا فيه وفيمن يعلم أنه يؤمن .

وهذا يبطل بما قدّمناه ؛ إلّا أن يُدفع به قول من نَسَب هذا التكليف إلى أنه عَبَث ، وإن كان ذلك يبعد أيضا ؛ لأن جميع ما قاله قد يصحّ منه — تعالى — أن يخلقه للمكلف ، وإن لم يخلق من يعلم أنه يكفر . وقد يصحّ أن يخلق مَن لا يبلغه حَـدّ التـكليف ، فتحصل به هذه الأمور ، ولا يـكلف ؟ وقد يجوز أن يجعله عاقلا على بعض الوجوه وإن لم يـكلف أصلا ؛ للإلجاء وغيره — على ما نبينه — فيفعل ما يتغذّى به المـكلّفون الذين يعلم أنهم يؤمنون . وذلك يبيّن أنه لا يصحّ لهم التعلّق بهذا الوجه والوجه الأول فى إبطال القول بأن هـذا التـكليف عَبَث ، كما يمكن ذلك لمن يعتل بأنه — سبحانه — قد علم أن قوما من المـكلفين لا يؤمنون إلا عند هذا التـكليف ، وإن كنا قد بيّنّا فساد الجميع .

فأما التعلق بذلك فى بيان وجه حسنه أو إخراجه من كونه قبيحا لأنه ضرر ، ولأن المـكلّف يعلم أنه يختار المضرّة فلا يصحّ . ويجب الرجوع فيه إلى ما اعتمدناه له .

طريقة أخرى

وأحد ماقيل فى ذلك أن التكليف لو قَبُح إلّاأن يعلم أن المكلَّف / يؤمن ويقبل ، ١٦١
لوجب أن يكون قبوله وفعله الإيمان هو الذى جعل التكليف حَسنا ونعمة ؛ لأنه لولاه لقَبُح ، ولأجله يحسن ويكون إحسانا ؛ ولو كان كذلك لكان العبد بأن يكون فى حكم المنعِم على مكلِّفه ــ من حيث صيّرفعله إحسانا وصيّره مستحقا للشكر ــ أولى أن يكون المكلَّفُ منعِما عليه ، ولتناقض ذلك من حيث صيّرفعله[1] يؤدّى إلى ألّا يكون تكليفه ــ تعالى ــ نعمةإلّا بالقبول ، وقبوله لا يصحّ إلا وهو نعمة ، ويؤدّى إلى ألّا يصحّ منه ــ تعالى ــ أن ينعِم على وجه ينفرد به ، ولا يحتاجُ فى كونه منعِما إلى غيره . وقد علمنا فساد ذلك . فإذا بطل ذلك وجب حُسْن التكليف ، كان المعلوم أن المكلّف يؤمن أو يكفر . وهذا إن أمكن التعلّق به فإنّما يمكن فى إبطال القول بأن التكليف إنما يحسن لأن المكلَّف يؤمن ، فأمّا إذا قال القائل : إنما يحسن لأنه ــ تعالى ــ عالم بأنه يؤمن ، أو قال : إن تكليف من يعلم أنه يكفر يقبح لأنه يكفر ، أو لأن المكلَّف يعلم من حاله أنه يكفر فيصير كونه عالما بذلك يقتضى وقوعه على وجه يقبح عليه ، فدفْعه بما أورده لا يصحّ أصلا ، ولا يمكن أن يُتعلَّق به فيما قدّمناه أيضا ؛ لأن لقائل أن يقول : لا يصير حسنا بإيمانه ، لكنه يكشف[2] على أنه وقع فى الابتداء حَسَنا ؛ كما أنه ــ تعالى ــ إذا دَلّ على أن زيدا يؤمن أو أخْبر بذلك مِن حاله ، فإيمانه يكشف عن أن الخبر وقع صدقا ، ولم يجب أن يكون حَسَنا بإيمانه ، حتى يكون هو الممدوحَ على الصدق دون القديم ــ تعالى ــ فكذلك القول فى التكليف .

---

(١) فى الأصل كتب خط على « فعله » كأنه علامة الضرب على اللفظ وسبق القلم إليه ، وقد يكون القصد الضرب على « صير فعله » فيكون الأصل : « من حيث يؤدى »

(٢) أى يكشف إيمانه . وقد ضمن الكشف معنى الدلالة فعداه بعلى .

١٦٢ وليس له أن يقول : إنّ / الخبَر يصير صِدقا بإيمانه ، ولولاه لكان الواقع من الخبر كذبا وغيْرا لهذا الخبر ، وليس كذلك التكليف . وذلك أن هذه التفرقة بأن تقتضى أن الصدق لا يحسن إلا بإيمانه ، وأن الممدوح عليه المؤمن أولى من أن يقال بمثله فى التكليف الذى قد يجوز أن يقع على الوجه الذى وقع عليه ، ولا يقع الإيمانُ من المكلَّف .

وبعد، فإن وجه الجمع بين من الأمرين لا يسقط بهذه التفرقة ؛ لأنه لولا الإيمان لم يكن هذا الخبر أصلا ، ولا كان صدقا ؛ كما لولا الإيمان لم يقع هذا التكليف حسَنا . فيجب إن أثّر فى حسن التكليف أن يكون مؤثّرا فى حسن الخبر الذى لأجله يقبح ويحسن جميعا .

فإن قيل : إن الخبر إنما يحسن لأن المعلوم أن مخبَره يقع ، لا أن وجود مخبَره علة فى حسنه ، [1]أو لأن المكلَّف لا يوصف بأنه عالم بأن المكلَّف يكفر .

وبعد ، فقد ثبت أن الفعل قد يُستحَقّ به الثواب إذا كان المعلوم أن الغير ينتفع به ، ويزيد ثوابه لكثرة انتفاع الغير به ، وعلى هذا الوجه حملنا قوله[2] ــ صلى الله عليه وسلم ــ : مَن سَنّ سُنّة حسَنة فله أجرها ومثل أجر من عمل بها ، فإذا صحّ ذلك لم يمتنع أن يقال فى المكلَّف : إن قبوله يقتضى وقوع التكليف على وجه يكون نعمة أو على وجه عظيم . ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ إن الإيمان نعمة من الله من حيث لم يصِل إليه إلا بأمور من قِبَله ــ تعالى ــ قَصَد بها وصوله إلى الثواب .

---

(١) هذا الكلام غير متصل بما قبله . ويبدو أن هنا سقطا ، والأصل مامعناه : قيل : إن التكليف هنا يحسن لأن المعلوم أن المكلف يؤمن لا أن الإيمان علة فى حسنه ، أو لأن المكلف إلخ .

(٢) هذا من حديث رواه مسلم والنسائى وابن ماجه والترمذى ؛ كما فى الترغيب والترهيب للمنذرى فى « الترغيب فى البداءة بالخير ليستن به ، والترهيب من البداءة بالشر خوف أن يستن به » وهو فى أوائل الجزء الأول .

وبعد ، فإذا صحّ القول بأن الضرر ظلم إذا علم أنه يؤدى إلى مضرّة ، وإن لم يكن وجه كونها[1] ظلما حصول تلك المضرّة فى المستقبل ، فـكذلك يصحّ خروجه من كونه
١١ ظلما إلى أن يكون حَسَنا من حيث يحصل عنده / منفعة ولا يكون حصولها موجِبا لحسنه ، بل يكون فى الحال حَسَنا من حيث علم ذلك من حاله ، فـكذلك القول فى التـكليف . وذلك يبطل ماتعلّق به هذا المستدِلّ .

طريقـة أخرى

وأحد ماقيل فى ذلك أنه لو لم يحسن تـكليف من يعلم ـ تعالى ـ أنه يتوافى بالـكفر لوجب القطع على أن كل مكلَّف يوافى آخِرا بالإيمان ، ولو كان كذلك لوجب كونه مُغْرًى بالمعاصى ، لعلمه أنه وإن بلغ فيها الأمانىّ فلا بُدّ أن يبقى حتى يؤمن ؛ وإلّا لم يكن ليكلَّف أصلا وهذا يدعو إلى المعاصى ويُغرِى بها ، فإذا بطل ذلك وجب القول بأن المـكلف يجوز أن يموت على كفر ، وعلى إيمان .

وهذا لا يصحّ ؛ لأن لقائل أن يقول : إنما أطعنُ بتـكليف مَن يعلم أنه يكفر فى إثبات الصانع أوّلا ، أو فى إثباته واحدا ، لا ثانى معه يفعل القبيح ، أو فى كونه حكيما ، فـكيف يصحّ أن تدفعوا قولى بأن تثبتوا أن إثبات هـذا التـكليف يكون إغراء بالمعاصى ، أوَ ليس ذلك منكم مؤكِّدًا لسؤالى ؛ لأنى أقول : إن كان هذا إغراء فيجب قبحه ، وإن لم يكن إغراء فيجب أيضا قبحه ؛ من حيث كان تـكليفا لمن يعلم أنه يكفر ، وإنما يجب أن تدفعوا كلامى بأن تثبتوا أن هـذا التـكليف يحسن ، لا بأن تقولوا : إنه لو لم يقع على هذا الوجه لـكان إغراء بالمعاصى .

فإن قلتم : إنما يبطل قولك لأنه يؤدّى إلى قبح تـكليف من يعلم أنه يؤمن أيضا ؛

(١) أى كون الضرر ، وأنث لتأويله بالفعلة أو نحو هذا .

لأنه يجب أن يعلم أن يوافى بالإيمان ، فيـدعوه ذلك إلى اختيار المعاصى والإقدام على ماشاء منها .

قيل لـكم : لوصحّ ماقلتموه فىذلك لم تخرجوا / من أن تـكونوا عادلين عن جواب ١٦٣
مسألتى ؛ لأن وجه حسن هـذا التـكليف لايظهر من حيث لولم نقل بحسنه لوجب قبح سائر التـكاليف ، بل يجب أن يبيّن وجه حسنه بأمر يخصّه . وإلّا فلِى أن أقول : لوكان وجود هـذا التـكليف الذى أدّعى أنه قبيح هو الذى يقتضى حسن سائر التكاليف ، ويخرج المـكلَّف من كونه أغْرى[1] بالمعصية فيجب[2] قبح جميعه ؛ لأن مالايثبت إلّا بثبوت أمر آخر قبيح يجب القضاء بقبحه .

وبعد فقد بيّنّا أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لايقع منهم كبائر ، ويعلمون ذلك من حاله[3] كما نعلمه ، ولم يوجب ذلك كونَهم مُغْرَين بالمعاصى ؛ لأنه[4] إذا لم يجب فيمن نعلم فى كل حال أنه لايكفر ولا يفسُق أن يـكون مغرًى فبألاّ[5] يجب ذلك فيمن نعلم أنه سيتوب فى آخر عمره ، ويؤمن أولى .

وليس هـذا من قولنا : إن تعريف[6] الصغائر إغراء ؛ لأن العلّة فى ذلك غير معتدّ بها ؛ لأنه لاضرر يستحقه عليها . وليس كذلك حال من عَرَف أنه يبقى إلى أن يؤمن ؛ لأنه بارتـكاب مايرتـكبه من الـكبائر لايخرج من أن يكون مُدْخِلا نفسَه فى عقاب معتدّ

(١) فى الأصل : « اغرا » .
(٢) جواب لو . والأولى : « لوجب » .
(٣) كذا ، وكأن الأصل : « حالهم » .
(٤) لو كان مكانها واو العطف كان أنسب
(٥) الأسوغ : « فألا » .
(٦) جاء قوله تعالى فى سورة النساء : (إن تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه نـكفر عنـكم سيئاتـكم) والسيئات هى الصغائر من الذنوب . وقد ضمنت هذه الآية غفران الصغائر باجتناب الـكبائر ، فرأى فريق من العلماء أن الواجب إخفـاء الصغائر وعدم الإبانة عنها ليبقى كل ذنب محتملا للـكبيرة والصغيرة فيـكون ذلك زاجرا عن الإقدام عليه ، أما البيان فهو إغراء بالصغائر إذ يـكون على ثقة بغفرانها عنـد اجتناب الـكبائر . قالوا : ونظير هذا إخفاء الصلاة الوسطى فى الصلوات وليلة القـدر فى ليالى رمضان وساعة الإجابة فى ساعات الجمعة . وانظر تفسير الفخر الرازى فى الآية السابقة .

به ، فعلمه بذلك يخرجه من كونه مغرًى ، وليس هـذا من تعريفه ـ تعالى ـ أنه يغفر الـكبائر لو عرّف ذلك بسبيل (١) ؛ لأن تعريف ذلك يقتضى أن الـكبير كالصغير فى أنه لا يستحقّ به مضرّة البتّة ،فلذلك دخل فى باب الإغراء . وليس كذلك إذا علم أنه سيؤمن فى آخر عمره .

على أن قائلا لو قال : إن المـكلِّف يجب أن يعلم أن المـكلَّف سيؤمن لامحالة حتى يحسن تـكليفه ، والمـكلَّف لا يجب أن يعلم ذلك ، بل يجب أن يَشُكّ فيـه ؛ لأنه كما لا دليل يقتضى قبحه فلا دليل يقتضى حُسنه لم يمكن دفع هذا الـكلام / بالتعلّق بالإغراء. فلو قال : ١١
إنه ـ تعالى ـ يكلّفه ، ولا يُخطِرُ بباله فى وقت مواقعة المعاصى هذا الباب لـكيلا يكون مغرًى لم يمكنه دفعه بماقاله . فـكلّ ذلك يوهِن هذا الـكلام، وإن كان لا يبعد أن يُتعلّق به على وجه أن يقال : لو عِلم كلّ مكلّف ، أو دلّ على أنه سيؤمن آخِرا ، وقد ثبت أنه ـ تعالى ـ حكيم ، وأن فى المـكلَّفين من يعلم من حاله أن علمه بذلك يغرِى بالمعاصى لوجب ألّا يكلّف الـكلّ أو البعض ؛ لأنه لا يمـكن أن يدفع أن ذلك يـكون إغراء للبعض وإن لم يكن إغراء للجميع ، فيـكون الـكلام قريبا ، وإن لم ينـكشف به وجه الحـكمة فى تـكليف من يعلم أنه يكفر .

طريقة أخرى

وأحد ماقيل فى ذلك أنه لو قبح تـكليف مَن يعلم أنه يكفر لم يكن بعض التكاليف بذلك أولى من بعض ، فـكان يجب أن يعلم المـكلّف إذا عَزَم على كفر (٢) وفِسق أنه إمّا أن يُمنع منه ، أو يُخترم (٣) دونه ، وهـذا يُلجئه إلى ألّا يفعل القبيح ولا يريده ، والإلجاء يزيل التـكليف أصلا ، فيجب حُسْن تـكليف من يعلم أنه يـكفر ويفسُق ؛

(١) فى الأصل : « سبيل » .
(٢) لعله فى الأصل : « أو » والفسق بالمعاصى غير الـكفر .
(٣) أى يتوفى ، يقال : اخترمته المنية : أخذته .

لتحصل التخلية ويزول الإلجاء ،فيصحّ التـكليف . وقد تعلّق شيخنا أبو علىّ ـ رحمه الله ـ بذلك فى إبطال قول المجبرة : إنه ـ تعالى ـ إذا علم وقوع الشىء من العَبْد ولم يُمنع منه فيجب كونه مرِيداً له ، وماأراده لابُدّ من أن يقع ، بأن قال : كان يجبّ أن يكون العبد مُلْجَأً إلى أفعاله التى لم يُمنع منها ، وإلى ألّا يفعل مالم يُرَد منه .

وهذا يبطل بقريب مما قدّمناه ؛ لأن لقائل أن يقول : ومافى كون هذا التـكليف مؤدّيا إلى الإلجاء مايجب حسنه ، بل ذلك بأن يوجب قبح التكليف كلّه من حيث يقع على وجه الإلجاء أولى ، ولأن ذلك لا يـكشف عن وجه الحـكمة فيه ، ولا يبيّن فساد ادّعائهم (١) لحصول وجه القبح فيه ، فالتعلّق به يَبعد . إلا أن / يُبْنى على أنه ـ تعالى ـ ١٦٤
قد ثبت كونه واحـدا ، وأنه حكيم ، وأنه قد كلّف على وجه يحسن ، ولو قلنا : بقُبح تـكليف من يعلم أنه يكفر لاقتضى قبح كل تـكليف ، وقد علمنا حسنه من حيث فَعَله ـ تعالى ـ ، أو من حيث يؤدّى إلى المنافع ، فما أوجب قبحه يجب فساده ليصحّ ذلك ، وإن قرب ممّا قدّمناه : من أنه ـ تعالى ـ إذا ثبت أنه قد كلّف من يعلم أنه يكفر ، وقد ثبت حكمته ، فيجب أن يكون ذلك حَسَنا وإن لم يبيّن وجه حُسْنه .

وبعد ، فإنه بألّا يكلَّف الشىء لا يصير مُلْجَأً إلى ألّا يفعله ، ولا بأن يعلم بالدليـل ألا يقع منـا باختيارنا (٢) ؛ لأن أسباب الإلجـاء معقولة ، وليست فى هــذه الأمور حاصلة .

طريقة أخرى

وأحَد ماقيل فى ذلك أنه ـ سبحانه ـ لا تجوز عليه المحاباة ، وحكمه مع جميع العباد (حكم (٣) واحد) فلا يجوز أن يعرِّض بعضهم للمنافع إلّا ويصحّ أن يسوِّى بينهم فيها،

(١) أى ادعاء القائلين بقبح تكليف الـكافر .
(٢) فى الأصل : « اختيارنا » .   (٣) فى الأصل : « حكما واحدا » .

وقد علمنا أن التسوية بين مَن المعلوم أنه يكفر وبين مَن المعلوم أنه يؤمن لا تحصل إلّا بالتكليف ، فيجب أن يكلّف الكلّ ، ولا يجوز أن يجب ذلك فى الحكمة إلا وهو حَسَن ؛ لأنه لو لم يسوّ بينهم لوجبت المحاباة أو إسقاط التكليف عن الكل .

وهذا بعيد . وذلك لأن التكليف غير واجب ، فلقائل أن يقول : إنه — تعالى — يكلّف من يعلم أنه يؤمن تفضّلا ، ومَن المعلومُ أنه يكفر لا يكلّفه أصلا ؛ لأنه يقبح ، ولا يجب بذلك كونه محابيا ؛ لأن مَن يقول فى أمثال ذلك : إنه محاباة إنما يقوله فيما لولا كونه محاباة لحسُن دون مايقبح لوجه آخر ،فيجب أن يدُلّ أوّلا على حُسن تكليف ١ أ
من يعلم أنه يكفر ، ثم يقال : لو لم يفعل ذلك / لكان محابيا . على أن المحاباة عندنا ليست من هذا الباب . ولايمتنع أن يفعل — تعالى — ببعض عبيده من الإحسان والتفضل مالا يفعله بغيره ، ويفعل به من إسقاط العقاب مالا يفعله لغيره ، ولا يكون بذلك محابيا ، على ما نبيّنه من بعد .

وبَعْد ، فإن لقائل أن يقول : إن كان متى لم يكلّف من يعلم أنه يكفر يكون محابيا بتكليف من يعلم أنه يؤمن ، وإذا كلّفه يكون فاعلا لفعل قبيح فيجب ألّا يكلّف أحدا أصلا ؛ لتزول المحاباة ويخرجَ من كونه فاعلا فعلا قبيحا ، فلابُدّ عند هذا القول من أن يبيّن حسن هذا التكليف ، وفى ذلك رجوع إلى غير هذه الدلالة .

طريقة أخرى

وقال بعضهم : قد ثبت فى الشاهد أنه يحسن اتّخاذ الآلات والأطعمة والكسوة وغيرِها ممّا يُنتفَع به ، وتصحّ معه الأفعال ، وقد علمنا أنه يحسن اتّخاذ ذلك وإصلاحه ، وإن علم أنه قد ينتفِع به مَن يعصى ويسعى فى القبائح ، كما قد ينتفِع به مَن يطيع ويسعى

فى المباحات ، وإذا صحّ ذلك فيجب أن يحسن منه — تعالى — تمكين المكلّفين وتكليفهم ، وإن علم أن بعضهم يكفر .

وهذا يبعد ؛ لأن متّخذ الآلات وغيرها فيما بيننا يفعله لمنافعه أو دفع المضارّ عن نفسه ، فمتى أمّل منه ذلك حسن منه أن يفعله ، ولا مُعتبَر فيما يفعله بانتفاع الغير به أو ألّا ينتفع ؛ لأن اختيار غيره للانتفاع بذلك أو خلافَه لا يؤثّران فى حصول الغرض له على وجه يقتضى حسن تكليفه[1] ، سيّما وليس فعله بموجِب للقبيح الذى فعله غيره ، وإنما يختاره ذلك الغير ، ولا هو مكلَّف له ولا آمر ، بل تحصيلهُ للآلة باختياره / ١٦٥ ب
وتصرّفه فيها كنثل[2] فكيف يقال : إن اتّخاذ هذه الآلات يقبح ممّن يرجو بها المنافع ودفع المضارّ ، وليس كذلك حال التكليف ، لأنه — تعالى — وإن مكّنه فقد ألزمه فعلَ الطاعة واجتناب المعصية ؛ فإذا علم أنه لابدّ من أن يُقدم على المعصية التى تؤدّيه إلى النار ، فيجب أن يكون فى حكم الحامل[3] له على ذلك والموقِع له فيه ، فيخالف من هذا الوجه مامثّله به ، ويوافق فى الشاهد أن يعطِى الوالدُ ولده سيفا ، مع علمه بأنه يقتل نفسه ، ويأمره أن ينتفع به ؛ لأن ذلك تمكين وتكليف من قِبَل الوالد ؛ كما أن تكليفه — تعالى — وتمكينَه من يعلم أنه يكفر من قِبَله ، فإذا أورد هذا الكلام على المستدِلّ ألجأه إلى الرجوع فى حسن تكليف من يعلم أنه يكفر إلى غير هذه الطريقة .

يبيّن ماقلناه أن متّخذ الآلات لايقصد باتّخاذها إلا انتفاعه دون فعل يقع من الغير فَسَواء وقع منه فعل أم لم يقع أو اختار الحَسَن أو القبيح فى أنه لا يؤثّر فى حال من اتّخذه وباعه ، خصوصا إذا باعه ممّن يجوز أن يطيع بها أو يستعملها فى المباحات ، كما

---

(١) كذا ولا وجه لهذا هنا .
(٢) كذا . وقد يكون : « كتلك » أو كنثل تصرفه أو نحو ذلك . وقد سبق له مثل هذا الأسلوب .
(٣) فى الأصل : « الحاصل » .

يجوز أن يعصى فيها ؛ فكيف يحمل عليه تكليفه ـ تعالى ـ زيدا مع العلم بأنه يكفر ؛
إلّا أن يرجع هذا المستدلّ إلى أن يقول : متى باع الآلة عليه فقد مكّنه من المعصية
والطاعة ، فمتى حسن ذلك وإن علم أنه يعصى فكذلك القول فى التكليف ، فيكون
رجوعا إلى ماقدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين التمكين بآلات بأجرة وغير أجرة ، وإن كان
الأولى أن يعتمد على التمكن [1] بها على جهة التفضل ؛ ليكون مطابقا لتكليفه
١١٦ أ ـ تعالى ـ من يعلم أنه يكفر ، وقد بيّنّا من قبل أنه / لا يصحّ لهم التفرقة بين التمكين
فيما بيننا وتمكينه ـ تعالى ـ بأن أحدنا إذا مكّن بالآلة فإنما يتصرّف فيها الممكّن
بأمور من قبله ـ تعالى ـ فلا ينفرد العبد بتمكينه ، وليس كذلك حاله ـ تعالى ـ إذا
كلّف ، إلى غير ذلك من الفروق التى تذكر فى هذا الباب ، وكشفنا الجواب عنها ،
فلا وجه لإعادتها .

طريقة أخرى

وقد قيل فى ذلك : إذا ثبت أن كثيرا من القبيح لا يمكن فعله إلّا مع العقل ؛ بل
[فعل [2]] جميع القبائح على وجه يستحقّ الذمّ بها لا يصحّ إلّا من العاقل ومع العقل ؛
فإذا ثبت ذلك فلو وجب قبح تكليف مَن توافى بالكفر ، وإن كان تكليفه وتمكينه
لم يوجبا كفره لوجب قبح العقل ؛ لأن سائر القبائح على الوجه الذى ذكرناه لا يصحّ
إلّا معه ، وكان ذلك يؤدّى إلى ألّا يكون فى الأفعال أوضع من العقل ولا أقبح منه .
وذلك يوجب ألّا يحسن منه ـ تعالى ـ أن يفعل العقل [3] أصلا ، وفى انتفاء العقل إبطال
الخوض فى هذه المسألة وإبطال التكليف أصلا .

(١) كذا . والأولى : « التمكين » .   (٢) زيادة يقتضيها السياق .
(٣) فى الأصل : « الفعل » وهو تصحيف .

وهذا بعيد ؛ لأن المخالف لم يقل : إن كل تمكين وكل تكليف يقبح ، وإنما ادّعى
قبح مايعلم أن الممكّن يكفر عنده فله أن يقول : الذى يجب على قَوْد [1] قولى أن أقول
فى عقل من المعلوم من حاله أنه يكفر : إنه قبيح ؛ كما يَقبح سائر وجوه التمكين فيه .
فأمّا من يعلم من حاله أنه يؤمن ، أو علم من حاله أنه لا يكلّف أصلا ، فتمكينه بالعقل
وغيرها [2] من الأفعال حسن .

وله أن يقول : إن الذى له ادّعيتُ قبح تكليف من يعلم أنه يكفر ، أنه وقع على
وجه يقبح عليه ، وذلك الوجه هو أنه يؤدّيه إلى مضارّ دائمة ، أو لأن المكلّف علم أنه
يختار ما فيه عَطَبه وهلاكه ، ولم أقل بقبحه لأنه يقع القبيح عنده / بل لو وقع كل قبيح ١٦٦
عنده على وجه لا يضرّه كان وجوده كعدمه . ولذلك قد يقع القبيح من البهيمة التى
لا عقل لها ؛ ومن العاقل الذى ليس بمكلّف لفقد بعض شرائط التكليف ، ولا
يوجب ذلك قبح خَلْقهما وتمكينهما . فيجب أن يتشاغلوا فى إسقاط قولى بهذا
الموضع المخصوص .

وله أن يقول : إن العقل علم بالأشياء فمن حقه أن يكون حَسَنا ، والذى أدّعى
قبحه ما به يحصل مكلّفا دون الأمور التى قد توجد ولا يكون مكلّفا [3] .

وله أن يقول : إن العقل زاجر عن المعاصى ؛ لأنه إذا علم قبحها وما عليه فيها من
الذمّ والعقاب كان ذلك زاجرا عن المعاصى ، وليس كذلك شهوة القبيح والتخلية بينه
وبين نيل المشتهى ، لأن ذلك يدعو إلى فعله فيجب أن يقبح منه ـ تعالى ـ خَلْق هذه
الشهوة ، وإن حسن منه فعل العقل . وإنما يصلح أن يتعلّق بالعقل فى إسقاط قول من
يقول [4] : إن كل شىء يقع عنده القبيح ولولاه لم يقبح وقوعه فلا بُدّ من كونه قبيحا ،

(١) أى على سياقه ومقتضاه .   (٢) كذا والمناسب : « غيره » .
(٣) كذا وكأن الأصل : « مكلفا معها » .
(٤) فى الأصل بعد هذا : « أن يقول » . وظاهر أنها زيادة من الناسخ .

فنذكر له العقل لنسقط به قوله إن اعترف بحسن العقل ، فأمّا إن خالف فيه أو تعلّق فى قبح التكليف بغير هذا الوجه فالتعلّق فى دفع قوله بذكر العقل لا يصحّ .

طريقة أخرى

وقيل فى ذلك : لا يخلو من أن يعتبر فى حسن التكليف بحاله[١] أو بحال المكلَّف . فإن[٢] كان المعتبر حال المكلَّف وأن[٣] يعلم أنه يؤمن حتى يحسن تكليفه ، ومتى كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه لوجب[٤] أن يحسن منه — تعالى — أن يأمره بالقبيح إذا
١٦٧ أ علم أنه لا يفعل إلا الحَسَن ؛ لأن حال المُكلَّف / الآن كحاله إذا أمره بالحَسَن فى أنه فى الحالين لا يختار إلّا الحسن وإلّا ما يؤدّيه إلى المنافع ، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون المعتبر فى حسن التكليف بحاله . فمتى وقع تعريضا لمنفعة عظيمة لا تُنال إلّا به وجب حُسنه ، كان المعلوم أن المكلف يؤمن أو يكفر .

وهذا بعيد ؛ لأن الأمر بالقبيح يقبح على كلّ حال ، فكذلك النهى عن الحسن .

وله أن يقول : لا بُدّ من اعتبار حال التكليف فى الحُسن ، وقد علمنا أنه يحسن متى كان أمرا بحَسَن له صفة زائدة على حُسْنه ، على ما نبيّنه من بعد ؛ ولا بدّ من حيث كان التكليف والأمر تعلّق بالمكلَّف أن أعتبر حاله فى حسن التكليف ؛ كما اعتبرتم أنتم حاله فى ذلك ، وقلتم : متى كان الأمر بالحسن أمرا لمن لا يقدِر ولمن يلحقه المنع ، ولمن لا تُزاح عِلَلُه فى اللطف كان قبيحا ؛ كما يقبح إذا كان أمرا بالقبيح ، فلم تقتصروا فى حسن التكليف على صفاته ، بل اعتبرتم فيه صفات المكلّف ، فما الذى يمنع من أن أعتبر

(١) أى بحال التكليف . (٢) فى الأصل : « وإن » .
(٣) فى الأصل : « ذأن » .
(٤) كذا فى الأصل ، وجواب إن الشرطية لا يقرن باللام ، وإنما ذلك فى جواب لو ، فكأن المؤلف حمل إن على لو .

حال المكلف وأقول : إذا كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه ، ومتى لم يكن كذلك حَسن ؛ أوَلستم قد قلتم : لو علم — تعالى — من حال نفس التكليف — وإن كان أمرا بحسن وأمرا لمن يطيع — أنه يكون مفسدة فى تكليف غيره أنه لا يحسن ، واعتبرتم حال المكلَّف الذى لا يتعلق هذا[١] التكليف به فى حسن التكليف ، فبأن يجوز فى اعتبار حال المكلَّف الذى نفس التكليف يتعلق به أولى .

وإنما يجوز أن نذكر هذا الكلام متى قال القائل : إن الغرض بالتكليف إذا كان نفع المكلف فيجب أن يعتبر فى حسنه بحال المكلَّف فقط ، فيقال له عند ذلك : فيجب أن يتساوى حالُ أمره بالحسن والقبيح إذا / كان المعلوم أنه يؤمن على كل حال . ومتى ١٦٧
رُتّب الكلام على هذا الوجه لم يكن بنافع فى بيان حسن تكليف من يعلم أنه يكفر أيضا فكيف به إذا كان الكلام مع من يدّعى أنه يقبح ؛ لأن التكليف يعتبر حسنه بحال المكلف ؛ كما قد يعتبر حُسنه بأوصافه ؛ على ما بيّناه . وهذا بيّن فى سقوط هذه الطريقة .

طريقة أخرى

وقد يقال فى ذلك ؛ لو قبح تكليف من يَعلم أنه يكفر لم يَخْلُ القول فيه من وجهين : إما أن يقال : إن جميع ما فُعِل به من أنواع التمكين وغيرها يقبح ، أو يقال : إن الذى يقبح منها بعضها . ولا يصحّ أن يقال بالأول ؛ لأن الجميع لو قَبُح لم يجز أن يقع كل واحد منه منفردا عن صاحبه على الحدّ الذى يقع معه ويكون حَسَنا ، وقد علمنا أن كل واحد ينفرد ويحسن . ولا يصحّ القول بالثانى لأنه لا واحد منها إلّا وقد يوجد ولا يقبح بأن يضامّه الآخَر ، فلم صار بأن يقبح بعض مخصوص بأولى من قبح سائره ،

(١) فى الأصل : « بهذا » .

فلم يبق إلّا القول بأنه لا يقبح أصلا ، وهو الذى نقول به .

وهذا يبعد التعلق به ؛ لأن المخالف يقول : لا يحسن منه — تعالى — أن يريد منه
الفعل ويأمره به ، ولا يحسن منه — تعالى — أن يجعله بكمال صفة المكلف ، فلا بدّ من
إخلال ببعض الصفات كائنا ما كان ، لئلا يكون مكلّفا مع العلم بأنه يكفر . ويقول : إن
أذهب فى هذا مذهبكم فيمن المعلوم من حاله أنه لو كلّف كان تكليفه فسادا للغير فكل
ما تقولون فيه فهو قولنا فى هذه المسألة / . ١٦٧

وله أن يقول : إنه لا يمتنع فيما يُحكم بقبحه أن يكون بعض ما يوجد منه قبيحا
دون سائره من غير تخصيص وتعيين ؛ ألا ترى أنه لو فعل — تعالى — حياتين فى جزء
واحد أو موتين أو لو فعل فناءين لكان الواحد من ذلك يقبح من غير تعيين ؛
لأنه عَبَث . وكذلك لا يمتنع عندى القول بأن بعض الشروط الذى[1] يتكامل صفة
المكلف معه يقبح من غير أن أخصّص وأعيّن ، ولا يكون ذلك مفسدا لكلامى .

على أن شيخنا أبا هاشم — رحمه الله — قد قال : لو جعله — تعالى — بصفة المكلف ثم
لم يكلفه لكان الأولى أن تكون شهوةُ القبيح قبيحة ؛ لأنها فى حكم الضرر ، دون
كمال العقل والتمكين ، وإن كان ذَكَر فى موضع أنه لا يمتنع أن يكون القبيح من ذلك
الشهوة وغيرها ، فللمخالف أن يقول : قولوا : لو جعله — سبحانه — بصفة المكلف
— والمعلوم أنه لا يؤمن — لكان القبيح مما فعله الشهوةَ والنفور دون غيرهما . فقد عيّنت
القبيح من ذلك ، فكيف يبطل قولى من حيث يُدّعى علىّ أنه لا يمكننى التعيين
فى هذا الباب .

وله أن يقول : إذا كان الواجب قد يجب علينا وتروكه تقبح من غير تعيين فكذلك
يقبح أن يجعل تعالى من يعلم أنه يكفر بصفة المكلف من غير تعيين . بل يجب أن يكون

(١) فى الأصل : « التى » .

جميعه إذا انضمّ بعضه إلى بعض بمنزلة تروك الواجب إذا انضم بعضها إلى بعض .

فإن قيل : أليس أبو هاشم — رحمه الله — قد قال فى تروك العطيّة إذا لم تكن العطيّة
بجارحة مخصوصة : إنها لا تقبح أو إنما يستحق / الذمّ إذا لم يفعل العطيّة الواجبة لأنه لم ١٦٨
يفعلها لا لأمر سواه . فجوّزوا القول بأن القديم — تعالى — إذا جَعَل من يعلم أنه يكفر
بصفة المكلَّف ولم يمكن أن يخص بعض الصفات بالقبح دون سائرها أنه لا يقبح شىء
منها . قيل له : إن المختار عندنا فى تروك العطيّة أنها أجمع بمنزلة الترك المخصوص الذى
ينافى وجوده وجود الواجب ؛ لأن الجميع قد صار مانعا من وجود الواجب ، فحلّ محلّ
المانع المخصوص ، فيجب على هذا لو كان تكليف من يعلم أنه يكفر قبيحا أن يكون ما به
يتكامل شروط المكلف فيه قبيحا بمجموعه ، وأن يكون جميعه بمنزلة معنى واحد
يقتضى كونه مكلّفا .

وأمّا على طريقة شيخنا أبى هاشم — رحمه الله — فإن من شيوخنا من تأوّل قوله على
أنه أراد : أنا لا نعلم تعلّق الذمّ بهذه التروك ، فيجب أن نعلّقه بأن لم يفعل العطيّة ،
لا أنه حكم بقبح التروك أو بعضها ، ولا شبهة فى أنه لا يُلزم على هذا الوجه . ومنهم
من حمل كلامه على ظاهره وقال : إنها لا تحصل قبيحة ، ولا يُستحقّ بها الذمّ ؛ لأنه
لا شىء منها إلّا وقد يقع حَسَنا بأن تقع العطية بجارحة أخرى ؛ فعلى هذا لا يلزم الكلام
أيضا لأن الذى له قال ذلك هو لأن هذه المعانى إنما تقبح لأنها تمنع من وجود
الواجب ، فإذا علم أنه لا شىء منها يمنع فى الحقيقة ويختصّ بهذا الحكم وعُلم[1] أن
اجتماع القبائح لا يُؤثّر فى وجوب حصول وجه القبح فى كل واحد منها ؛ فيجب ألّا
يحصل معها قبح البتّة ، وليس كذلك حال شروط التكليف ؛ لأنه إذا كان الغرض/ ١٦٩
بها أن يكلّف فمتى قبح تكليفه قبح فعله فما لم يحصل فيه معنى يجب أن يكون قبيحا

(١) فى الأصل : « على » .

وما فيه معنى يخرج به من كونه عَبَثا يجب أن يحسن . وكل ذلك يبيّن فساد التعلّق بهذا الوجه فى حسن تـكليف مَن يعلم أنه يكفر ، وإن الواجب الرجوع إلى الطريقة الصحيحة فى هذا الباب .

طريقة أخرى

وقد يقال فى ذلك : إنّ الأمر بالقبيح والإرادةَ له لمّا قبُحا على كلّ وجـه لتعلّقهما بالقبيح فيجب أن يحسُنا[1] إذا تعلّقا بالحسَن ، وأن يكون حُسْن متعلَّقهما هو المؤثِّر فى حسنهما . فمتى علم ـ تعالى ـ من حال المـكلَّف أنه متمكّن من فعل الحسن فيجب أن يحسن أمره به وإرادته له ؛ لأنه لو جاز أن يقبح ذلك لجاز أن يحسن الأمر بالقبيح على بعض الوجوه .

وهذا بعيد ؛ لأن الإرادة للحسن قد تقبح ، وتفارق إرادة القبيح التى لا يجوز أن تحسن ؛ ألا ترى أن إرادة مالا يطاق والأمر . به يقبحان وإن تعلّقا بالحسن والواجب؟ وكذلك القول فى إرادة المباح منه ـ تعالى ـ وفى إرادة المنفعة فى أفعاله ؛ لأن العزم منه ـ تعالى ـ لا معنى له .

فإذا صحّ ذلك فالمخالف أن يقول : إن تـكليف من يعلم أنه يكفر يقبح وإن كان أمرا بحسَن وإيجابا له وإرادة له ؛ لأنه ـ تعالى ـ عالم بأنه يستضرّ بذلك ولا ينتفع ، فيجب أن يبيّن حسنه من غير هذا الوجه . وإنما يمـكن أن يُذكر ذلك ليدُفع به قولُ من يقول : إن هذه الإرادة لا معنى لها فيبيّن أنها متعلقة بالحسن وأن تعلقها به يخرجها من أن تـكون بمنزلة المعدوم من الإرادات ، ثم يبيّن من بعد أن وجوه القبح منتفية
/ عنها وأن الفاعل لها قد فعلها لغرض صحيح ، فيجب القول بحسنها . ١ ب

(١) أى الأمر والإرادة .

طريقة أخرى

وقد يقال فى ذلك : إذا كان تـكليف من يعلم أنه يكفر ممّا يوصل به إلى المنافع لو تـكلّف الطاعة فيجب أن يحسن ذلك ؛ كما يحسن منه اجتلاب المنفعة فى الدين والدنيا ، ولا منفعة أعظم من الثواب ، فيجب أن يحسن منه أن يجتلبها ، وإذا حسن ذلك منه ـ تعالى ـ حسن منه أن يجعله بحيث يمكنه التوصّل إليها وأن يريد منه ذلك ويأمره به .

وهـذا يبعد التعلّق به ؛ لأنا قد بينا أنه ليس يجب فى كل ما حسن من الإنسان أن يفعله أن يحسن من الموجِب إيجـابه والأمر به ؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل المباحات من التجارة وغيرها ولا يحسن إيجابها ، ويحسن من الواحد منا أن يفتدى من القتل ببذل المال ، ولايحسن من غيره إيجابه بأن يهدّده بالقتل ليدفع ما له إليه ، بل تناوله ذلك ، وهذا التهديد يقبح .

وبعد ؛ فإن هذه العلّة قائمة فى تكليف من يعلم أن فى تـكليفه مفسدة ، ؛ لأنه يحسن منه أن يجتلب المنافع التى هى الثواب وغيرها ولم يحسن منه ـ تعالى ـ أن يكلّفه لمّا حصل فى تـكليفه بعض وجوه القبح ، وكذلك القول فى هذا التـكليف .

ومتى قال هـذا السائل : إنه يحسن ذلك إذا كان تعريضا للثواب وانتفت جهات القبح عنه فقد رجع إلى قريب مما اعتمدناه وإن لم يلخّص القول فيه .

وقد شرحنا القول من قبل بمـا لا وجه لإعادته . ولولا أن أسْولة القوم قد مرّت
فى أثناء الـكلام لأعدناها وبينا الجواب عنها ، لـكنا قد بيناها / فى أثناء الدلالة ، وكشفنا ٧٠
الجواب عنها ، فلا وجه لإعادتها .

فأمّا قولهم : ليس بحكيم من يخلق خَلْقا حَسَنا فيـكلّفه ويصير من أهل ولايته بالطاعة، ثم يمكّن منه مكلَّفا آخر ليظلمـه ويتلفـه ، وإن ذلك يوجب قبح تـكليف من يعلم أنه

يكفر ويظلم ، وقد بينا من قبل أن التمكين على وجه التكليف لا يصحّ إلا بأن يكون المكلّف ممكنا من الكفر والإيمان جميعا ، ومن الظلم والعدل جميعا ، ولو منعه الظلم لما صحّ أن يكلف أصلا ، وبينّا أنه لو علم المكلف أنه متى رام القبيحَ من كفر وظلم وغيره لمُنع منه لكان مُلجأً إلى ألا يفعله ، ولخرج بذلك من كونه مكلّفا ، وبينا أنه لا يصحّ أن يعرّض ـ تعالى ـ المكلف المنافع إلا مع التمكين على هذا الوجه ، وبسطنا القول فيه. وكلّ ذلك يُسقط هذا السؤال .

فأمّا قولهم : إذا ثبت قبح إهلاكه ـ تعالى ـ إيّاهم وتعذيبهم الأبد فيجب أن يقبح منه أن يجعلهم بالصفة التى يعلم أنهم يستحقّون بها الهلاك والعَطَب ، وقد بينّا من قبل أنه إذا جعلهم بهذه الصفة التى معها يصحّ أن يستحقّوا العقاب ويصحّ أن يستحقّوا الثواب فقد صار ما جعلهم عليه من الصفات يصحّ بها التوصّل إلى النعيم الدائم ؛ كما يصحّ التوصّل إلى العذاب ، فيجب متى أراد المكلف تعريضهم للثواب العظيم أن يصير نفعا ويخرج من كونه ضررا .

وضربنا لذلك فى الشاهد أمثالا ، وبينّا أن سبيل ماجعل عليه من يعلم أنه يكفر من الشروط سبيل من جعل عليه من يعلم أنه يؤمن . وكل ذلك يبطل تعلّقهم بهذا الكلام وأمثاله .

وأمّا قولهم : إذا كان ـ تعالى ـ أحسن نظراً للعبد من أبيه له ، وكان المعلوم من حال والده أنه لا يستحسن / أمره بالشيء الذى يعلم أنه لا يختاره ويختار الهلاك والعَطَب ، ب
فيجب مثله فى القديم ـ سبحانه ـ فقد بينّا الفَصْل بين الوالد وغيره ، وذكرنا أن مايلحقه من الغمّ بالضرر الذى ينزل بولده يوجب مخالفة حكمه لحكم غيره ، وبينّا الغرض بقولنا: إنه ـ تعالى ـ أحسن نظرا للعبد منه لنفسه ومن أبيه له ، وفصّلنا القول فيه فلا وجه لإعادته .

وأمّا قولهم : إذا كان ـ سبحانه ـ يريد بتكليف من يعلم أنه يكفر السلامة والفوز بالثواب والنجاة من العذاب ، وقد علم أنه يقدر أن يتفضّل عليهم بالثواب الدائم الذى يعلم أنه يصل إليه فكيف يحسن أن يكلّفه وهو عالم بأنه يحرم نفسَه الثوابَ ويوقعها فى الهلاك ، فقد بينّا أن منزلة التفضّل دون منزلة الثواب ، وأن التفضّل كما يجوز أن يُفعل فقد يجوز ألّا يُفعل ، وأن الثواب لابدّ من وقوعه ، وبينّا أنه يحسن منه ـ تعالى ـ أن يعرّض للمنزلة العظيمة بالفعل الذى لاتنال إلّا به ، فإذا حسن ذلك منه فإنما أُتِى المكلَّف من قِبَل نفسه [و] لم يخرج مافعله من أن يكون إحسانا ونعمة ؛ كما نعلمه فى الشاهد من تقديم الطعام إلى من لا يتناوله . وإذا جاز أن يتفضّل الواحد منا على من يعلم أنه لا ينتفع بما تفضّل به عليه فما الذى يمنع من أن يحسن منه ـ تعالى ـ تعريض المُكلَّف للمنزلة السنيّة ، وإن كان لا يتعرّض لها .

وأمّا قولهم : إنه ـ تعالى ـ مع علمه بأنه يكفر العبد إذا كلّفه لا يصحّ أن يعرّضه للمنافع ، ولا يصحّ أن يريد منه فعل الطاعة فقد بينّا من قبل أن ذلك صحيح وأنه حَسَن
١٧١ فى الحكمة ، وضربنا لذلك أمثالا / فى الشاهد تشهد بصحّته فلا وجه لإعادته .

وأمّا قولهم : إن هذا التكليف بمنزلة إدلاء الحَبْل إلى من يخنُق نفسه ، وإعطاء الولد السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه ، وتكليف الصوم مع العلم بأنه يترك الصلاة عنده إلى غير ذلك من نظائر هذه المسائل فقد بينّا من قبلُ الكلامَ فيها ومفارقتها لتكليف من يعلم أنه يكفر ، وأوضحنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وإذا صحّ بهذه الجملة حسنُ تكليف من يعلم أنه يكفر ، وأن ذلك إحسان إليه ونعمة عليه ، بطل أن يتوصّل بذلك إلى نقض التوحيد ، أو إلى القول بالجَبْر ، أو إلى إبطال النبوّات من حيث جاءوا بتكليف من يعلم أنه يكفر وإنما تقوى هذه الشُبَه عند من تخفّ طريق الديانات على قلبه ، ويغلبه الميل والهوى والشهوة ، ويعتاد مفارقة

مشاقّ التكليف والإقدام على اللذّة العاجلة ، فتقوى الشبهة بتقوية الشهوة . وأمّا من أنصف نفسه ، وتأمّل الفصل بين الشبهة والحُجّة بعين النَصَفة تبيّن الطريقة ، وصار [1] فيها على الواضحة .

الكلام فى شروط حسن التكليف

اعلم أن التكليف يقتضى مكلِّفا يختصّ بصفة ـ وقد تقدم القول فيه ـ ويقتضى مكلَّفا ، كما يقتضى فعلا كُلِّفه . فلا بدّ من ذكر مائيّة [2] المكلَّف ، ثم نذكر مايجب أن يختصّ به من الصفات ليحسن أن يكلّف . ويدخل فى ذلك الكلام فى سائر وجوه التمكين التى لولاها لما حسن منه ـ تعالى ـ التكليف : من العُدَد والآلات وغيرها ،

١ ب ولا بدّ من ذكر إزاحة العِلّة والألطاف ورفع الموانع ووجوه الإلجاء . ولا بُدّ من / ذكر مائيّة التكليف وحقيقته ، وأنه إن كان أمرا وإرادة أو إعلاما فمتى يجب أن يوجد وعلى أىّ صفة يجب أن يكون حتى يحسن . ولابدّ من ذكر مالولاه لما حسن التكليف : من الثواب والعقاب والعلم بهما . ولا بدّ من بيان ما تختصّ به الأفعال التى يكلّفها ـ تعالى ـ حتى يحسن منه تكليف الإقدام على بعضها واجتنابِ البعض . ولا بدّ من ذكر الصفة التى إذا كان عليها المكلّف وجب تكليفه ، والفرق بينها وبين الصفة التى إذا كان عليها قَبُح تكليفه . ويدخل فى هذه الجملة بيان ما التبس الحال فيه على بعضهم ، فجعله شرطا فى التكليف وليس بشرط فيه . ويتّصل بذلك الكلامُ فيما يجب أن يفعله ـ تعالى ـ من الأمراض وغيرها ممّا الوجه فى حسنه كونه لُطفا . ويتّصل به الكلام فى العِوَض وفروعه ؟ كما يتّصل باللطف الكلام فى النبوات وغيرها ،

(١) كذا ، والأولى : « سار »

(٢) أى ماهو المكلف وتعريفه ووصفه . وهو نسب إلى ما الاستفهامية .

والكلام فى سائر مايُسأل عن وجه الحكمة فى خَلْقه : من العقليّات والسمعيّات . ونحن نأتى على بيان ذلك وما يتّصل به مفصّلا . ونذكر فى كل باب مايتّصل به ممّا يجب معرفته فى هذا الباب .

الكلام فى التكليف ماهو ؟

قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فى بعض البَدَل [1] : التكليف : هو إرادة فعل مّاعلى المكلّف فيه كُلْفة ومَشَقّة . وقال فى العسكريّات : هو الأمر والإرادة للشىء الذى فيه كُلْفة على المأمور به . ولهذا لايوصف أحد بأنه كلّف القديم ـ تعالى ـ وإن وُصف بأنه سأله . وقال فى بعض الاستطاعة : ولذلك لايقال : كلّفت زيدا أكل شىء طيّب ، كما يقال : كلّفته المشى . وقال فى بعض الإلهام : مَن وجب عليه النظر يصحّ

١٧٢ وصفه بأنه مكلّف ، من حيث أوجب ـ الله تعالى ـ فى عقله ماعليه فيه كُلْفة / فقام ذلك مَقام أمره إيّاه بذلك . وذكر فى البغداديّات أن الموجِب للشىء هو الآمر به والمريد له . وإنما يستعمل ذلك مجازا ؛ لأن الواجب لم يكن واجبا للأمر أو للإرادة ، وأنشد فى ذلك قول الشاعر [2] :

تكلفنا المشقة آل بكر ومن لى بالمرقّق والصِّناب

بيّن أن الشاعر وصف [3] مسألة جاريته له تكليفا لمّا سألته مايَشُقّ .

فجملة هذا الكلام تدلّ على أن التكليف عنده ـ رحمه الله ـ هو إرادة مافيه

(١) كأن البدل هو كتاب العوض الذى أورده له ابن النديم فى الفهرست ، أو يريد مبحث البدل .

(٢) هو جرير : والشطر الأول فى ديوانه هكذا :

* تكلّفنى معيشة آل زيد *

وهو يخاطب جاريته ، وكانت قبل عند آل زيد . والصناب : الخردل بالزبيب .

(٣) أى سمى ، فلذا عداه إلى مفعولين .

كُلفة ومشقّة والأمرُ به . وهذا ظاهر فى الاستعمال ؛ لأن الواحد منّا إذا أراد من غيره ماهذا حاله وُصف بأنه كَلّفه ، ومتى أراد منــه مالا مشقّة فيــه من أكل الطيّب لم يوصف بذلك .

فإن قال : أليس قد يقول المدعُوّ إلى الطعام للداعى . كلّفتنى ذلك فلا يمكننى [الخروج[1]] مما كلّفتنى ،وإن لم يُرِد منهفعل ماعليه فيه كُلفة ، فكيف شرطتم فى حقيقة التكليف أن يكون فى المراد كُلفة ومَشَقّة ؟ قيل له : إن غرضهم بهذا القول أن الداعى كلّف المجىء إلى داره ، وفى ذلك مشقّة . وربما يراد بذلك نفس الأكل إذا صَعُب على المدعوّ فعله للأنفة أوالأحوال فى العاقبة . فأما استعمال ذلك فى تناول النفع الذىلاتشوبه مضرّة ولا مشقّة فغير موجود وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أتجعلون الأمر والإرادة معا هو التكليف ، أو كلّ واحد منهما وإن انفرد ، أو الإرادة خاصة ؟ فإن قلتم : إنهما بمجموعهما التكليف فيجب إذا أعلم[2] الواحدُ منا إرادته لعبده أن يسقيه الماء بإشارة أوغيرها فلا يكون مكلّفا له [والمتعارف[1]] خلافه . ويجب لو قال لعبده : أريد منك أن تفعل كيت وكيت وعليه فى ذلك كُلفة

١ ب ألا يكون مكلّفا، والمتعارف خلافه / .

فإن قلتم : إن كلّ واحد منهما ــ بانفراده ــ تكليف ، فيجب لو خلا لفظ الأمر عن مقارنة الإرادة أن يكون فاعله مكلّفا ، وهذا يوجب كونه ــ تعالى ــ مكلّفا بقوله لإبليس : « وأجلب[3] عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم فى الأموال والأولاد » وسائر ما هُدّد به المكلف ؛ لأنه قد فعل صيغة الأمر ، ولأنه لو علم أحد بأمر بدا من غيره أن يفعل الفعل الشاقّ لم يوصف بأنه مكلف له حتى يأمره به . وإن كان التكليف الإرادة

(١) زيادة يقتضيها السياق .　　　(٢) فى الأصل : « علم »

(٣) الآية ٦٤ من سورة الإسراء .

فقد قد يعاقد منــاه آخرا ، وبأن أهل اللغة يصفون الآمر لغيره بفعل الشاقّ أنه مكلِّف له ، وإن لم يعلموه مريدا أصلا .

قيل له : إن الأولى أن التكليف فى الحقيقة هو إرادة ما على المكلف فيه مشقّة . وإنما يذكر الأمرفى هذا الباب لأن ما[1] به يعلم الإرادة فى الأظهر . يبيّن ذلك أن السيّد يوصف بأنه مكلِّف لعبده إذا أفهمه بالإشارة أنه يريد الفعل منه ، كما يوصف بذلك إذا أمره ولذلك يوصف من أمر الغير بفعل الشاقّ بسائر اللغات أنه مكلِّف ، كما يوصف به إذا أمره بالعربية لمّا دلّ الكلّ على الإرادة . ولذلك لو هدّد غلامه بلفظ الأمر لم يُقَل بأنه كلّفه . وقد بيّنا من قبل أن المطيع إنما يوصف بذلك متى فعل ما أراده المطاع منه ، وأنه لا معتبر بوجود[2] لفظ الأمر من المطاع ، فيجب مثلُه فى التكليف .

وقد كان الواجب على ما سلك شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ فى التحريك[3] والتسويد[3] أن يكون حقيقة التكليف هى ما به يصير المكلَّف مكلّفا على وجه يؤثّر فى المكلَّف ، إلا أنه لما استحال ذلك وجب أن يُصرف التكليف إلى أنه الإرادة متى وقعت على الوجه الذى بيّنّاه / . ١٧٣

فإن قيل : أفتقولون : إنها[4] تكليف على كل حال ، أو تحصل تكليفا متى اختصّت ببعض الصفات ؟

قيل له : إنما توصف بذلك متى تناولت فعل الغير ، واختصّ ذلك الفعل بأنه مّما يلحق بفعله الكُلْفَة والمَشَقّة .

(١) كأن (ما) زيادة فى النسخ . أو الأصل : « لأنه مابه يعلم . . . » .

(٢) فى الأصل : « بوجوب » .

(٣) كأن التحريك عنده : أن يجعل الشىء متحركا على وجه يؤثر فى المتحرك ، والتسويد : جعل الشىء أسود على وجه يؤثر فى الأسود .　　　(٤) أى الإرادة .

ولذلك لا يجوز وصف الواحد منّا بأنه مكلِّف لنفسه ، ولا وصف الداعى والسائل بأنه مكلِّف للقديم تعالى .

فإن قيل : أفتقولون : إن الواجب أن يكون المريد فوق المكلف فى الرتبة ليصحّ أن يوصف بأنه مكلِّف أم لا ؟

قيل له : قد بيّنّا أن الشاعر[1] قد أجرى هذا الوصف على الوجهين جميعا ، وبيّنّا من قبل أن المطيع لا يمتنع أن يوصف بذلك ، كان دون المطاع أو فوقه ، وإن كان الأكثر فى الاستعمال هو فيمن يكون دون المطاع ، فلا يمتنع على هذا الوجه أن يكون مكلِّفا لمن فوقه ، ولمن هو دونه ، متى أراد منه الشاقّ من الأفعال ، وإن كان الأظهر فى الاستعمال فيمن هو فوق المكلَّف ؛ لأنه يقل استعمال ذلك فيمن يريد من الرؤساء والسادة الأفعالَ على جهة المسألة والرغبة إليهم .

فإن قيل : أفتصفونه بأنه مكلِّف متى أراد ماوصفتموه على كل وجه يُلزمه المكلَّف ، أوَلا يفترق الحال بين أن يكون ملزِما أوغير ملزم ؟

قيل له : متى أراد ذلك منه وكان فوقه فى الرُتْبة وصف بأنه مكلِّف له ، لزمه ذلك الفعل[2] أم لا ، ، كما يوصف بأنه آمر له فى الوجهين جميعا . ولذلك يوصف الواحد منا بأنه كلَّف من يدعوه إلى بعض الأفعال ،وإن كان غير ملزم له . وإنما قلنا : إنه ـ سبحانه ـ

١٧٣ ب لا يكلِّف إلّا الواجب أوالندب ؛ لأن به تكليف غيرهما لا يصحّ لكن لأنه لا يحسن / منه ـ تعالى ـ أن يريد من المكلف سواهما ، على ما نبينه من بعد .

(١) يريد جريرا فى قوله فى الحديث عن جاريته :

* تكلّفنى معيشة آل زيد *

والمريد هنا دون المكلف فى الرتبة ، فقد أجراه على وجه واحد ، ولكن لما كان الوجه الآخر ـ وهو أن يكون المراد أعلى من المكلف ـ هو الأصل ولا ينازع فيه فكأنّ الشاعر أجراه على الوجهين جميعا .

(٢) الأولى : أو .

وأما كونه ـ تعالى ـ مكلّفا لأهل الجنّة الأكل والشرب من حيث أراد ذلك منهم ، على قول شيخنا أبى هاشم ـ رحمه الله ـ فغير واجب ؛ لأنه وإن أراد تلك الأفعال منهم فهى غير شاقّة ، بل هى مُلِذّة[1] سارّة .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الإرادة إنما وُصفت بذلك متى تعلّقت بفعل شاقّ من غير المريد ؛ لأن بها يَعرف المكلَّف حال المراد وأنه واجب أو نَدْب ، فمتى علم ذلك بغير الإرادة ، بأن عرّفه الله ـ تعالى ـ ذلك ضرورة ، أو دلّه عليه بدليل عقلىّ فيجب أن يكون مكلّفا ، وأن تكون الإرادة إنما وُصفت بذلك لأنها تقتضى هذا المعنى ، فمتى حصل بغيرها لم يكن بها معتبَر ؛ كما ذكرتموه فى الأمر ، وما حكيتموه عن أبى هاشم ـ رحمه الله ـ فى بعض الإلهام[2] يدلّ على ماقلناه . وعلى هذا الوجه يوصف ـ تعالى ـ بأنه كلّف من جهة العقل ، وأنه كلّف أهل العقول ، وإن لم تظهر لهم إرادته ـ سبحانه ـ لمّا عرّفهم ما كلّفهم باضطرار ، أو بنصب الأدلّة لهم على ذلك .

وبعد ، فإن لم يكن التعريف تكليفا عندكم فيجب لو عرّف ـ تعالى ـ المكلّف الواجبات وأكمل سائر شروط التكليف فيه ألّا يكون مكلفا ، وفى بطلان ذلك دلالة على أنه لامعتبر بالإرادة فى هذا الباب .

وبعد ، فإذا كان ـ تعالى ـ موجِبا على المكلّف الفعلَ بالتعريف فهلّا صحّ وصفه بأنه مكلِّف له لمكان التعريف وإن لم يُرِد منه الفعل . على أنه إذا كان إنما يلزمه الفعل لعلمه بصفته لالإرادة المريد منه ، ويجب عليه تكليف الفعل لذلك فهلاّ صحّ بهذا أن التكليف هو التعريف دون غيره ، وإن كان[3] ـ تعالى ـ لايوصف بأنه مكلّف لأمرين / أحدهما

(١) كذا . ولم نقف فى اللغة على ألته : جعله يلتذ .

(٢) أى المبحث الذى يتحدث فيه عن الإلهام ، ويبدو أنه باب فى بعض كتبه .

(٣) لما كان القول بأن التكليف هو التعريف ورد عليه أن العبد قد يعرف الله سبحانه حاجته ويعلمه بها ، وهذا يدعو إلى جعل الله مكلفا ـ بفتح اللام ـ فأجاب بأنه سبحانه عالم بذاته لابإعلام غيره إياه جلّ وعلا .

أنه عالم لذاته ، ولا يصحّ كونه عالِما بوجوب مايجب عليه بتعريف غيره . والثانى أنه ممن تستحيل المشاقّ عليه .

قيل له : قد ثبت فى الشاهد أن الواحد منّا قد يعلم أنه متى تكلّف الفعل انتفع غيره به ، ولا يوصف ذلك الغير بأنه مكلَّف ، حتى إذا أراده وظهر لنا ذلك من حاله بأمر أو غيره وُصِف بأنه مكلِّف ؛ ألا ترى أن العبد لوعلم أن بسيّده عطشا فسقاه الماء لم يفعل له كُلْفة ، ولو أراد ذلك منه لوصف بذلك، وعلمه بحال السيد فى الحالتين لايختلف . وذلك يُبطل القول بأنه — تعالى — متى عرّف المكلف حال الفعل الذى كلفه يوصف بأنه مكلِّف ، وإن لم يُرد ذلك ولم يأمر به . ولهذا قال الشيوخ — رحمهم الله — إنه — تعالى — لايحسن منه أن يكلّف إلّا بعد إكمال العقل ونَصْب الأدلّة ، فجعلوها من شروط حُسن التكليف . وذلك يوجب أن التكاليف غيرها . ولذلك قلنا : إنه — تعالى — متى عرّف وأكمل سائر الشروط فيجب أن يكلّف . فلا بد إذاً من أمر يُشار إليه بعد التعريف ، ليصحّ أن يقال : إنه يجب عليه — تعالى — أن يفعله . فلذلك قلنا : إنه — تعالى — لوأكمل عقله وفعل سائر شروط التكليف ثم لم يكلّفه كان التعريف والشهوة قبيحين أو الشهوة وحدها . ولا فرق — والحال ماقدّمناه — بين من قال : إن التكليف هو التعريف ، وبين من قال : إنه الإقدار والتمكين بالآلات وغيرها ؛ لأنه لابدّ من حصول الكلّ حتى يلزم الفعل . فإذا بطل ذلك علم أن التكليف هو الإرادة ، على مابيّنّاه . يبيّن ذلك أن التعريف بمنزلة التمكين فى أنّ معه يصح منه الوصول إلى أداء ما كُلّفه ، فيجب أن يكون كسائر ضروب التمكين فى أنه لايكون تكليفا ؛ وأن يكون التكاليف
١٧ ب مايصحّ الفعل من المكلّف على الوجه الذى كُلّف مع عدمه ، ولا / يصحّ ذلك إلّا فى الإرادة .

فأمّا ماذكره السائل : من أنه قد يقال : إنه — تعالى — قد كلّف أهل العقول ، وإنه كلّف من جهة العقل ومن جهة السمع فإن ذلك لا يخالف ماقلناه ؛ لأن المراد بذلك أنه — تعالى — قد أراد منهم فعل ما عرّفهم وجوبه أو كونه ندبا أو دلّهم على ذلك ، ولا يمتنع أن يُعلم من جهة العقل أنه قد أراد ذلك ، كما يُعلم ذلك من جهة السمع. فلذلك يقال : إنه — تعالى — كلّف من الوجهين جميعا . ولسنا نقول : إنه — تعالى — موجِب للفعل على الوجه الذى نقول : إنه كلّف ؛ لأن المعنى فيهما يختلف ، من حيث لم يكن للإرادة تأثير فى الإيجاب ، ولا هى بانفرادها تدلّ على ذلك ، فلذلك جعلنا معنى الإيجاب هو التعريف ؛ لأنه بمنزلة العلّة التى لها صار الفعل واجبا على المكلّف ، وليس كذلك حال التكليف ، ولذلك يوصف السيّد بأنه كلّف عبده إذا أراد منه فعل ماشَقّ ، ولا يقال : أوجب الفعل عليه بهذا القدر حتى يفعل مايقوم مقام التعريف لوجوبه . وإن كان شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — قد أجراهما مُجرى واحدا ، وقال : إن الموجِب هو الآمِر والمريد ، وإن كان إنما يوصف بذلك اتساعا ، كأنه — رحمه الله — يقول: إن حقيقة الموجب لا تصحّ فى الإرادة ولا فى التعريف ، وإنه يجب أن يفيد ماله صار الواجب واجبا ، كالتحريك الذى يفيد مابه صار متحركا . وذلك يتعذّر ؛ لأن الواجب لم يكن واجبا على المكلّف لعلّة موجِبة لذلك، فإذا صحّ ماقاله فقد سقط ماسأل عنه السائل .

وأمّا القديم — سبحانه — لو عرّف المكلّف الواجبات ألزمه الفعل إذا كانت
الشروط / متكاملة ، وإن كان لا يوصف بأنه مكلِّف ؛ لأنه لم يُرِد منه فعل ماعرّفه ٧٥
وجوبه . ولذلك — رحمه الله — قال : إنه — تعالى — إذا لم يُرد الفعل ممّن هذا حاله يجب أن يكون بعضُ مافعله قبيحا ، ويقوّى أن القبيح هو الشهوة والنفوذ دون العلم والدلالة . وإنما يحكم بقبح ذلك لأنه لا بدّ من إثبات مايقتضى كونه مستحقّا للذم ، تعالى عن ذلك ، وإذا لم يجز أن يقال : إنه يستحقّ الذم من حيث لم يكلِّف ؛ لأن

التكليف تفضُّل فيجب أن يستحقّ ذلك بما ذكرناه . وهذه الطريقة واجبة فى كل فعل فَعَله — سبحانه — مما يقتضى فعلا آخر لولاه لما حسن أو لم يحصل به الغرضُ فى أنه لا بدّ من إثبات قبيح أو إخلال بواجب من جهته متى لم يفعل الفعل الثانى . وتقصّى ذلك يطول .

وأمّا اعتراض السائل بما قاله شيخنا — رحمه الله — فى بعض الإلهام فبعيد ، لأنه بيّن أن من وجب فى عقله ما عليه فيه كلفة يوصف بأنه مكلّف على جهة السببية بالأمر والإرادة ، وهذا غير ممتنع عندنا . والكلام على الحقيقة لا على التوسّع ؛ ألا ترى أنه قد يقال : إنه — تعالى — قد أمر أهل العقول ورغّبهم على جهة المجاز ، فكذلك القول فى التكليف . وهذه الجملة تبين حقيقة التكليف وأنه أخصّ من الأمر ؛ لأن الآمر قد يريد من غيره ما فيه مشقّة وخلافه ، ولا يفيد التكليف إلّا ما عليه فيه مَشَقّة . ولو أن بعض الناس تكلّم بلفظ الأمر ولم يُعلم مريدا ولا غَلَب على الظنّ ذلك من حاله لم يُعلم أنه مكلِّف فى الحقيقة . فالقدح فى ذلك فيما قدّمناه لا يصحّ . ولو جاز التعلّق بذلك فيما بيناه فى
١ ب حقيقة التكليف لجاز أن يُتعلّق به فى / حقيقة الأمر ، فيقال : إن الآمر يكون آمرا بأن يفعل هذه الصيغة ، وإن لم يرد المأمور به . وقد بينا فساد ذلك من قبل . ولا ينكر أن يطلق لفظ التكليف فى غير ما قدمنا ، إما على جهة التوسّع ، أو بالتعارف ؛ لأنه ربما مرّ فى الكُتُب أن التكليف إنما يحسن لوقوعه على بعض الوجوه بالإرادة ، فيريدون بذلك غير الإرادة ويشيرون به إلى الصفات التى يختصّ المكلّف بها وربما قالوا : إن التكليف تمكين من المنافع ، ويريدون به سوى الإرادة ، وكل ذلك مجاز ، وحقيقته ما ذكرناه . فإذا صحّ ذلك فالواجب أن نبيّن أن هذه الإرادة والأمر الذى يبنى عليها أو الدلالة التى تدل عليها لماذا يحسن ، ونبيّن الشروط التى بتكاملها يحسن منه — تعالى — الإرادة .

فصل فى أن مِن حقّ التكليف أن يتقدّم وقتَ الفعل

اعلم أن المكلِّف إنما يكلّف غيره إيجاد فعل أو اجتناب فعل ، وقد علمنا أن الفعل متى وُجد فقد استحال من فاعله إحداثه وإيجاده ؛ وقد بيّنا صحّة ذلك فى باب الاستطاعة ، ولولا أنه كذلك لم يخرج الواجب أبدا من كونه واجبا عليه ؛ لأنه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصحّ أن يكلَّف إيجاده ويجب عليه ذلك لم ينتهِ المكلف إلى حال يخرج الواجب [من كونه(1)] واجبا عليه ، وكذلك إذا حضر وقتُ الفعل فإنه لا يصحّ منه — تعالى — أن يوجبه ويكلّفه ؛ لأن إيجاد الفعل فى حال عدمه يستحيل ، وفى الوقت الثانى لا يصحّ منه أن يوجد المقدور فى الوقت الأوّل ؛ لأن أفعال العباد لا يصحّ عليها التقديم والتأخير .

ولذلك وجب أن يكون — تعالى — آمرا ومريدا من المكلف الفعل قبل / حال الفعل ٦
كما يجب أن يمكّنه من الفعل قبل حاله ، ويعرّفه حال الفعل قبل وقته .

ويبيّن ذلك أن الأمر لا يفيد إلّا أحد أمرين . إمّا أن يستدلّ به على حال الفعل ، فمتى وُجد الفعل أو فات وقته لم يصحّ حصول هذه الفائدة ، أو يفيد كونه لُطفا فى المراد والمأمور ، وذلك لا يصحّ متى وجد أو تقضى وقته ؛ لأن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضى اختيار الفعل عند المعرفة بحاله ، فإذا لم يصحّ من المكلف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى . فقد صحّ أن الأمر والإرادة يجب تقدّمهما الفعلَ لا محالة .

فإن قيل : أفتقولون : إن الإرادة لا يصحّ وجودها فى حال الفعل ، أوْ تقولون : إنها لا تحسن فى تلك الحال فيجب تقدمها لكى تكون حكمة ؟ قيل له : إنه لا يمتنع منه — تعالى — أن يريد الفعل فى حاله ؛ لأن الإرادة تتناول الشىء على طريق الحدوث

(١) زيادة يقتضيها السياق .

من فعله وفعل غيره ؛ لكنها لا تحسن إلّا إذا تقدمت إذا كانت تكليفا أو لطفا ، على مابيّنّاه . فأمّا إن علم ـ تعالى ـ أنه متى أراد من المكلّف الفعل فى حاله ، وعرف المكلّف كونه ـ تعالى ـ مريدا لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات فى المستقبل فإنها تحسن لكونها لطفا فى غير مرادها . فأمّا إذا كانت لطفا فى مرادها أو دلالة على حال الفعل فتقدمها واجب ، على مابيّنّاه .

فأمّا الأمر فإنه لا يحسن فى حال الفعل البتّة ، ويفارق الإرادة فى الوجه الذى حكمنا بحسنها ، وإن وُجدت فى حال الفعل . ويبيّن ماقلناه أن الأمر فى الشاهد لا يحسن إلا إذا تقدم وقتَ الفعل ، ومتى أمر الآمر منّا غيره بالفعل فى حال [الفعل (١)] عُدّ
عابثا ، فكذلك القول / فى أمره ـ تعالى ـ . ب

فأمّا من قال : إن الأمر إذا تقدّم يكون إعلاما ، وإنما يكون أمرا وإلزاما متى كان فى حال الفعل له ثم ينظر : فإن وُجد فى وقت موسّع كان إلزاما موسّعا ؛ كالأمر بالظهر فى أوائل وقته ، وإن كان أمرا فى وقت مضيّق فهو إلزام مضيّق ؛ كالأمر بالظهر فى آخر وقته ، فإن ماقدمناه يُبطل قوله ، والشاهد يقضى عليه بالفساد ؛ لأن المتعالَم من أحوال الناس أن بعضهم يأمر بعضا بالفعل قبل حاله ، ولا يمتنع أهل اللغة من وصف ذلك بأنه أمر . وإن كان المخالف ينكر كونه أمرا فى الحقيقة فقد ثبت أنه أمر ؛ لأنه قد وجد وقد قارنته الإرادة على الوجه الذى يوجِب كونه أمرا . وإن خالف فى حسنه فقد بينّا حُسْنه فى الشاهد ، وإن خالف فى الاسم فقد ثبت فساد قوله فى الشاهد .

على أنه إن سمّاه إعلاما ، وأراد به أنه يعلم به وجوب الفعل فى المستقبل أو كونه ندبا فذلك ممّا لا نأباه . وإن أراد أنه يعلم به غير ذلك فلا وجه لما قاله ؛ لأن الأمر بالشىء

(١) زيادة يقتضيها السياق .

لا يعلم به أن الآمر يشاء منه أمرا مجرّدا ، أو أنه يضيّق الإلزام فى المستقبل ، فكيف يمكن أن يقال : إنه إعلام على هذا الوجه . ومتى بنى القوم هذا الكلام على قولهم بأن القدرة مع الفعل فقد بينّا سقوط ذلك فى باب الاستطاعة . على أن الذى يُعرف أمرا فى الشاهد هو مايتقدم الفعل،فكيف سُوّغ لهم أن يقولوا : إن الأمر فى الحقيقة هومايقارن الفعل ، وهل ذلك إلّا قلب للغة والتعارف .

وإن قال : إنى أخالف فى المعنى فأحيل تقدّم الأمر لوقت الفعل ، قيل له :
قد بينّا / صحّة وجود اللفظ وصحّة إرادة الفعل ، وأن هذا حدّ الأمر فكيف ١٧٧
يصحّ ماذكرته .

فإن قال : إنه إذا تقدّم لم يفِد فلذلك منعتُ منه ، قيل له : قد بينّا أنه إنما يفيد إذا تقدّم الأمر ، بالعكس مما ذكرته .

وبعد ، فلو صحّ ماقلته لوجب إذا حصل فى تقدّمه معنى أن يحسن . وذلك يبطل قولهم .

على أن الأمر قد يكون أمرا بفعل يوجد فى وقت واحد ، والأمر لا بدّ من أن يكون حروفا توجد فى أوقات ، فلا بدّ من أن يقولوا بتقدّم بعض الحروف لوقت الفعل ؛ لأنهم إن لم يقولوا بذلك لزمهم القول بتأخّره عن حال الفعل ، وهذا لا يصحّ . وإذا جاز أن يتقدّم بعضُ حروف الأمر حال الفعل فهلّا جاز ذلك فى سائره . وإذا جاز أن يكون ما به صار أمرا يتقدم الحروف ويفارق أول حرف ، والحروف الأوّل لا بدّ من أن تتقدّم وقت الفعل فيجب أن يكون الأمر بكماله فى الحكم كأنه متقدّم لوقت الفعل . وإذا صحّ أن يوجد الأمر فى وقت موسّع للمأمور أن يؤخر المأمور به فهلّا جاز تقدّمه هذا الوقت أيضا ؛ على ما قلناه . وكل ذلك يبين فساد طريقة القوم فى هذا الباب وصحّة ما أوردناه .

فصـــــل

في حُسن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة

اعلم أن في الناس من يقول بقولنا في أن الأمر لا بدّ من أن يتقدّم وقت الفعل ،
لكنه امتنع من تقدمه الأوقات الكثيرة ، وظن أنه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورا
ب بما لا سبيل له إلى فعله ، وأن يكون مأمورا / في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير
قادر ، أو أنه يلزم عليه أن يكون عَبَثا إذا تقدّم الأوقاتَ الكثيرة .

والأصل في ذلك عندنا أنه لا بدّ من أن يتقدّم القَدْر الذي يحصل به الغرض من
صحّة الاستدلال به على حال الفعل ، أو صحّة كونه لُطفا وداعيا . ولسنا نجد في ذلك حالا ؛
لأن ضبط ذلك يتعذّر على المكلف ؛ لأنه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءا جزءا
على التفصيل ، وإنما نطلق القول فنقول : يجب تقدّمه بوقت واحد ، نريد به الإبانة عن
وجوب تقدّمه من غير قصد منّا إلى كلّ الأوقات في ذلك . وأما تقدُّمه الأوقات
الكثيرة فإنما يحسن إذا حصل فيه معنى زائد ؛ على ما ذكرناه ، ونعلم أن ذلك المعنى
كان لا يحصل لولا تقدمه ، فيحسن لأجل ذلك . وهذا نحو أن يعلم – تعالى – أن تقدّم الأمر
مصلحة لقوم يتحملونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل ، فيحسن لأجل ذلك تقدُّمه .
وكذلك القول إذا كان المعلوم أن ذلك الخطاب يعمّ مَن وُجد في الحال ومن يُخلَق في المستقبل
فيحسُن تقدّمه ؛ نحو تقدم قوله – تعالى – : (أقيموا الصلاة) للأوقات التي وُجِدنا
فيها ، وإن كنا مخاطبين به ؛ إلا أن ذلك ليس هو بتقدم الأمر للمأمور به ، وإنما هو تقدّم
لبعض ما تناوله الأمر دون بعض ، والوجه الأول هو تقدم الأمر للمأمور به . ويخالف
ذلك ما نقوله من أن تقدم إرادته – تعالى – للمرادات من فعله يقبح ؛ لأن ذلك إنما
قبح لأنه في حال ما يفعل لا بدّ من أن يريد الفعل على الوجه الذي كان يريده لو لم

يقدّم الإرادة ، وليس هو – تعالى – ممّن يجوز عليه / تعجل السرور والتوطين ، وذلك ١٧٨
يوجب كونه عَبَثا ، وليس كذلك حال الأمر ؛ لأنه ممّا لا يجب أن يعاد عند وجود
المأمور به ولا في حال الفعل ، بل متى أدّى إلى المكلّف قام مقام أمر مجدّد واقع من
قِبَله – تعالى – فيجب أن يحسن ذلك ويفارق الإرادة من حيث بيّناه .

فإن قيل : إن ذلك يؤدّي إلى أن يكون – تعالى – آمرا في حال النظر في معرفة
الله بالصلاة [1] وغيرها ، وهذا يؤدّي إلى كونه آمرا بما يستحيل من المأمور فعلُه ، قيل
له : إن الأمر إنما يقبح للوجه الذي ذكرته متى لم يصحّ من المأمور الفعلُ في الحال التي
أريد منه الفعل فيها دون ماقبله ، ومن بعده . ومن سألتَ عنه يصحّ منه الصلاة في الحالة
التي أريد منه الفعل فيها ، ويصحّ منه التوصّل إلى أن يصير بحيث يمكنه الفعل ، وذلك
يُبطل ماسألت عنه . ونحن نبيّن من بعد أنه ليس من شرط حسن الأمر أن يكون
المأمور قادرا في حال الأمر ، وأنه وإن كان عاجزا أو معدوما فإن الأمر يحسن إذا كان
الآمر قد تضمّن أن يزيح عِلله في حال الفعل ويمكّنه من أدائه ، فليس لأحد التعلّق
بذلك في هذا الموضع .

وقد بيّن شيخنا أبو عليّ – رحمه الله – أن الأمر لا بدّ من أن يتقدّم الفعلَ بأوقات
إذا كان أمرا بالمتضادّات المخيَّر فيها ، وبناه على قوله : إن إرادة الضدّين تتضادّ ،
فقال : لا بدّ من أن يكون مريدا منه أحد الضدّين في الأول [2] أن يفعله في الثالث ،
ولا يكره منه الضدّ الآخر ، ويريدَ منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضدّ الآخر
و (لا يكره [3]) غيرهما إن كان لهما ضدّ ثالث / وهذا يوجب تقدّم الإرادة بأكثر ١٧٨

(١) متعلق بقوله : « آمرا » .
(٢) أي في الوقت الأول ، وهكذا قوله في الثالث وفي الثاني يريد الوقت الثالث والثاني .
(٣) وضعت هذه العبارة مكان عبارة في الأصل غير واضحة ، وهي أدنى أن تكون « ذكره » ولا ينتظم معها النص .

من وقت واحد ، وإن كان شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ يجيز تقدّمه بوقت واحد على قوله بأن إرادة الضدّين لاتتضادّ . وليس الذى جوّزناه فى تقديم الأمر من مَنْعنا أن يقدّم ــ تعالى ــ خَلْق الجماد بسبيل ؛ لأنا إنما نمنع من ذلك لأنه ــ تعالى ــ ممّن لايخشى الفَوْت ، فإذا علم أنه لاحىّ ينتفع بذلك الجماد قبح تقديمه ؛ لأنه عَبَث . والذى يشبه هذا ويوافقه تقديم الأمر من غير أن ينتفع به أحد فى الحال وذلك ممّا لانجيزه . فأمّا إذا حصل فى الحال مَن ينتفع به فهو بمنزلة خلق الجماد مع بعض الأحياء ، وإن كان قد يجوز أن يكون فيه اعتبار لبعض مَن يتأخر عنه من الأحياء . فعلى هــذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصل فى : هل يجب أن يكون فى حال الأمر المتقدم من قد كُلِّف المأمور به أوْ يكفى أن يحصل فى الحال مَن يخاطب بأدائه وإن لم يكلّفه

اعلم أن شيخنا أبا هاشم ــ رحمه الله ــ فى بعض الأبواب ضجّع[١] الكلام فى ذلك ــ فيما أظنّ ــ ولم يقطع بأحد الأمرين ، وقال فى أجوبة مسائل من الفضل : متى كان هناك من يَعِى الأمر إلى أن يؤدّيه إلى المأمور ، وكان له فى ذلك صلاح حسُن أن يقدمه.
١٧ ا والأولى عندنا أنه يحسن منه ــ تعالى ــ أن يقدّم الأمر / إذا عَلِم كونه لطفا لمن يخاطَب بتحمّله وأدائه ، وإن لم يخاطب بفعل ماتضمّنه . وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فعل ماتناوله الأمر لايكون صلاحا للمكلّفين فى الحال ، ويكونُ تحمّلهم ذلك وأداؤهم إلى من يجىء بعدهم صلاحا[٢] ؛ كما أنه لايمتنع فيما يختصّ بتكليفه النساء أن يكون الصلاح لنا أن نؤدّيه إليهنّ ، وإن لم يكن نفس الفعل صــلاحا لنا . فإذا لم يمتنع ذلك

(١) كأنه يريد أنه ميل الكلام فى ذلك ولم يجزم برأى .
(٢) فى الأصل : « صلاح » . وقد يكون : « فيه صلاح » .

حَسُن منه ــ تعالى ــ أن يقدّم الأمر ؛ لهذه الفائدة ، فيخرجُ بها من أن يكون عَبَثا . ويفارق مانقوله من أنه ــ تعالى ــ إذا خلق ما يصحّ أن يُنتفع به من وجهين : ــ من جهة الاعتبار والالتذاذ به ــ لايجوز أن يمتنع[١] من الانتفاع بأحدها ؛ لأنه يصير فى حكم العبث من ذلك الوجه ، ويحلّ محلّ تعليق مَنْع من الانتفاع بأحدها . وذلك لأنا إنما قلنا بذلك فى الفعل متى أمكن أن يُنتفَع به بكلا الوجهين ، ولذلك جوّزنا أن يخلق ــ تعالى ــ الأجسام فى الجنّة ، ويريدَ الانتفاع بها دون الاعتبار والاستدلال لَمّا تعذّر ذلك فيهم لزوال التكليف ، وليس كذلك حالُ هذا الأمر ؛ لأنا قد بينا أنه قد لايصحّ الانتفاع به من كلا الوجهين ، فغير ممتنع أن يقدّمه ــ تعالى ــ للفائدة التى ذكرناها .

فإن قيل : إنه ــ سبحانه ــ إذا أمر المكلّف فى الحال بأن يتحمّل ذلك الخطاب ويحفظه ويؤدّيه إلى غيره فالخطاب الذى يقتضى تكليفه هو الأمر بأن يتحمّل ذلك دون الأمر بالفعل ، فيصير الأمر بالفعل على هذا الوجه عَبَثا ، قيل له : إذا كان لا يصحّ
٧٩ منه تحمّل الخطاب إلّا بعد أن يوجَد على الوجه / الذى يدلّ من نَقَل إليه على ما كُلّف فيجب أن يحسن؛ لأنه قد أفاد هذه الفائدة ،وفى حفظه وأدائه مصلحة للمكلّف فى الحال، وذلك يخرجه من كونه عَبَثا .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منــه ــ تعالى ــ أن يأمر بتحمل ذلك ونقلــه إلى الغير وإن كان الخطاب عربيّا والمأمورُ بحفظه ونقله نبطيّا ، وهذا يوجب أن يكون ــ تعالى ــ قد خاطب بالعربيّة من لا يصحّ أن يعرفه[٢] ؛ قيل له : متى تمكّن النبطىّ من حفظه وأدائه إلى سائر المكلّفين لم يبعد أن يخاطبه بذلك وإن كان الخطاب عربيّا . وإنما يُمنع من مثل ذلك فى خطاب العربىّ بالزنجيّة وهو لايعرف المراد به ، مع أنه خطاب له ، فأمّا

(١) كذا فى الأصل . والأولى : « يمنع » .
(٢) أى يعرف الخطاب .

إذا لم يخاطب بالفعل وإنما خوطب بحفظه ونقله [١] فذلك غير ممتنع .

فإن قال : أليس من قولكم أن المصلحة فى باب الكلام إنما تكون بمعرفة معناه دون لفظه ، وقلتم : إنه لو كانت المصلحة تتعلق بجنسه لم يكن بينه وبين الصوت فصل ، فكيف يصحّ لكم القول بأنه يحسن منه — تعالى — أن يخاطب النَّبَطىّ بالعربيّة ليحفظه وينقله ، قيل له : إنما حكمنا بحسن ذلك لأن ماينقله ممّا يمكن أن يفهم المنقول إليه المراد به ، فالمصلحة لم تتعلّق بلفظه ، بل تعلّقت بمعناه فيمن الخطاب له . فأمّا مَن خوطب بحفظه ونقله فقد عَرَف أيضا صفةَ مايحفظه وينقله ، فحَسُن أن يكلَّف ذلك ، وفارق ماسألتَ عنه من خطاب العربىّ بالزنجيّة إذا لم يكن نفسُ المخاطَب متمكّنا من معرفة معناه .

فإن قيل : إن ماذكرتموه من علّة حسن / تقديم الأمر بأوقات كثيرة بيّن ، لكنه لايستمرّ فى تقديم الإرادة التى هى التكليف الفعلىّ [٢] ، فما قولكم فيها ؟ أتوجبون تقدّمها بوقت واحد فقط ، أو يجوز تقدّمها الأوقات الكثيرة ، على ماذكرتموه فى الأمر قيل له : أمّا الإرادة المقارِنة للأمر فهى تتقدّم كتقدم الأمر سواء ، على ماقدّمناه ، وأمّا التكليف الفعلىّ [٢] فإن علم — تعالى — أنه إذا أظهر الدلالة على تقدّم الإرادة كان فيه زيادة صلاح فإنه يقدّم الإرادة ، لا محالة . ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها ؛ لأن الدلالة إنما تدلّ من جهة العقل على أنه — تعالى — إذا جعل المكلف بالأوصاف التى يجب أن يكلف فلا بدّ من أن يكلّفه ويريد منه فعل ما كلّف من غير أن يدلّ على تقديم الإرادة ، أو على مقدار التكليف ، أو على أن ما يكلّفه من المدّة يجب أن يريد جميعه منه عند أول ما يكلّفه ، أو يريد ذلك منه حالا بعد حال . والقَدْر الذى يدلّ العقل على أنه لابدّ من أن يكلّفه معرفة العدل والتوحيد ، ويكلفه من بعدُ أقلّ مايجوز التكليف فيه ؛

(١) فى الأصل : « فعله » .

(٢) فى الأصل : « العقلى » والظاهر ما أثبت .

لأن هذه المعارف إنما يحسن تكليفها من حيث كانت ألطافا ، فلا بدّ من تكليف متأخّر عنها وإن قلّ ، فالأولى فى هذا القدر أن يتقدم إرادة الله — تعالى — له ؛ لأنه بإكماله عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمّن أن يكلفه هذا القدر ، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه . وهذا هو الأولى على طريقة أبى علىّ — رحمه الله — إذ [١] قال : إن مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن فلا بدّ من أن يكلّفه إلى الوقت الذى يؤمن فيه ، وإن كنت لا أحفظ ذلك عنه نصّا ؛ لأن قوله : إنه يجب أن يكلّف / كلّ هذه الأوقات يحتمل أن يريد به تجديد التكليف حالا بعد حال ، ويحتمل أن يكلّفه ذلك أجمع فى ابتداء حال التكليف . وقد بيّنّا أن إرادته فعل غيره مفارقة لإرادته فعل نفسه ؛ لأنها تصير جهة لفعله ، أو إيثارا له على غيره ، فلذلك وجب مقارنتها للمراد أو لسببه ، وقبح تقدّمها ، وليس كذلك إرادة فعل غيره على وجه التكليف ؛ لأن الغرض بها لايحصل إلاّ وهى متقدمة ، على مابيّنّاه .

الكلام فى مائيّة المكلَّف وحقيقته

اعلم أن المكلَّف هو القادر العالِم المدرِك الحىّ المريد ؛ لأنه — تعالى — لا يكلِّف الفعل إلّا القادرَ على إيجاده ، العالمِ بكيفيّته ، المريدَ لإحداثه على وجه دون وجه . ولا يكون القادر قادرا إلّا وهو حىّ . ولا يصحّ أن ينفصل حالُ الحَىّ من غيره إلّا بكونه مدرِكا للمدرَكات عند ارتفاع الموانع ، وبصحّة كونه عالِما قادرا . ولا معتبر فى هذا الباب بوصفه بأنه إنسان ؛ لأن الملائكة مكلَّفة وإن لم توصَف بذلك . وإنما نذكر الخلاف فى الإنسان : ماهو ؟ لأنهم اختلفوا فى الحىّ القادر : ماهو ؟ وكلٌّ من قال فيه بقوله وصفه بأنه الإنسان . واختلفوا أيضا فى حقيقته من جهة اللغة . ونحن نذكر جملة

(٢) فى الأصل : « إذا » .

أبو سلوم المعتزلي

من الخلاف فى الإنسان والكلام فيه ؛ لأنه يتعلّق بهذا الموضع ، ويُحتاج إليه فى الردّ على أهــل التناسخ والمفوّضة وغيرهم . ولا بدّ من معرفته فى تصحيح الكلام فى الفناء والإعادة / . ١ ا

ذكر الخلاف فى الإنسان

حَكى أبو القاسم البَلْخىّ ــ رحمه الله ــ عن أبى الهُذَيل ــ رحمه الله ــ أنه : هذا الجَسَد الظاهر المرئىّ الآكل الشارب ، وحياته غيره . ويجوز أن تكون الحياة عَرَضا ، ويجوز أن تكون جِسما . وحُكى عن النَظّام أنه : الروح ، وهو الحياة المشابِكة لهذا الجَسَد ، وأنه فى الجَسَدَ على جهة المداخَلة ، وهو جوهر واحد غير مختلِف ولا متضادّ ، وهو قوىّ حَىّ عالم بذاته . وحُكى عن بِشر[1] بن المعتمِر أنه : هــذا الجَسَد الظاهر والروح الذى يَحيا به ، وهما بمجموعهما حَيّان . هكذا حَكَى عنه زُرْقان[2] . وقال أبو الحسين عنه : إن البَدَن هو الحىّ بالروح ، والروح عنده هى الحياة ، والإنسان هو البَدَن وحكى زُرْقان عن هشام[3] بن الحكم فى الإنسان مثلَ قول بِشْر ، لكنه يزعم أن الجسد مَوَات ، والروح هو الفعّال المدرِك للأشياء ، وهو نور من الأنوار . وحكى ابن الروندىّ[4] عن هشام مثل قول إبراهيم النظّام . وحَكَى عن هشام بن عَمْرو مثل قول بِشْر بن المعتمر ، لكنه كان يجعل الأعراض التى لا يكون الإنسان إلاّ بها من أحد قسمى الإنسان . وحكى ابن الروندىّ عن ضِرَار[5] أن الإنسان هو هذا الجسم الذى

(١) من وجوه المعتزلة . له قصيدة تحتوى أربعين ألف بيت رد فيها على جميع المخالفين . توفى سنة ٢١٠ هـ .

(٢) هو من أصحاب النظام وله كتاب المقالات .

(٣) توفى بعد نكبة البرامكة بمديدة مستترا ، وقيل : فى خلافة المأمون . وكانت نكبة البرامكة سنة ١٨٧ هـ .

(٤) كذا ، والمعروف فى النسبة الراوندى ، نسب إلى راوند : موضع بنواحى إصبهان ، كما فى القاموس ومعجم البلدان . وفى مقدمة ناشر الانتصار ٢٥ : « ورد فى الكتب القديمة الراوندى والروندى ، والثانى منقلب ، وهو ما يستعمل فى هذا الكتاب وكتاب الفرق بين الفرق » .

(٥) هو ضرار بن عمرو . ظهر فى أيام واصل بن عطاء .

هو أعراض مجتمعة . وعن مَعْمَر أنه عَين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام ، وأنه ليس بذى بعض ولا كلّ ، ولا يجوز عليه التحرّك ولا السكون ولا سائر ماتوصَف به الأجسام ، ولا يحتاج إلى مكان / يتمكَّن فيه أو يحُلّه ، وأنه يدبّر هـذا البدن ويحرّكه ويسكّنه ، ولا يُرَى . ١٨١

وقال علىّ[1] الأسوارىّ : الإنسان هو ما فى القلب من الروح ، ولا يُرَى . وحكى عن الفُوَطى[2] أن الإنسان جُزء لا يتجزّأ ، ومحلّه القلب . وقال ابن الرَّوَنْدِىّ: هو شىء واحد فى الحقيقة ، وهو فى القلب. وحَكَى غسّان[3] عن النجّار وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة التى هى الجسم والروح جميعا . وزعم ابن الروندىّ فى أول كتابه أن الإنسان المختارَ المأمور المنهىّ هو ما فى القلب . وذكر فى تضاعيف كلامه أن الجوارح مسخَّرة له ، لا تُقْدِم إلّا بعد إقدامه ، ولا تُمسِك إلّا بعد إمساكه . قال : وفى البدن أرواح حيّة تحسّ وتألم ، ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير .

والذى يقوله شيوخنا فى هذا الباب أن الحىّ القادر هو هذا الشخص المبنىّ هذه البِنْية المخصوصة التى يفارق بها سائر الحيوان ، وهو الذى يتوجّه إليـه الأمر والنهى والذمّ والمدح ، وإن كان لا يكون حيّا قادرا إلالمعانى[4] فيه ، لكن ذلك لا يدخل تحت الحَدّ ولا يحصل من جملة الحىّ إلّا ما حلّه الحياةُ دون غيره .

وقد قال شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ حاكيا عن الشيخ أبى علىّ ــ رحمه الله ــ : إن العَظْم والشَعَر ليسا من جُمْلة الحَىّ ؛ لأنه لا يألم بقطعهما . وجوز أبو هاشم ــ رحمه الله ــ

(١) كان من أصحاب أبى الهذيل ثم انتقل إلى النظام .

(٢) هو هشام بن عمرو الشيبانى من أهل البصرة . عاش فى زمن المأمون .

(٣) هو حسين بن محمد أخذ عن بشر المريسى الذى كانت وفاته سنة ٢١٩ هـ .

(٤) كذا رسم فى الأصل ، وهو جار على الوقف على المنقوص فى مثل هذا بالياء . والكثير الوقف بحذفها فالرسم الجارى : لمعان .

أن يكون فى بعض العَظْم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخَدَر[١] والضَرَس[٢] فى سِنّه ، ويزول عنه الوجع عند قلع الضِرْس ، كذلك يجد الإنسان الوَهْى فى
١٨٢ أ العَظْم ، ويقال : إنّ / النِقْرِس[٣] هو تصدُّع العَظْم . وأمّا الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعا ، وكذلك الشَعَر . وقال فى البغداديات : إن المتكلمين يسمون القادر الحىّ : الإنسان ، ويلقبون الكلام فى ذلك بأنه كلام فى الإنسان ، وإن كان الحىّ من البهائم ليس بإنسان ، ومرادهم هو الحىّ ، إنسانا كان أو بهيمة . والمتفلسفون يسمّونه نَفْسا ، ويضعون الكلام فى ذلك فى النفس ، والعبارة تختلف دون المقصد . قال : والذى نقوله أن الحىّ هو هذا الشخص ، وقال فى غير موضع : إن الإنسان هو الأجزاء المبنيّة ، دون البِنْية والصورة . ولا يجرى هذا الاسم عليه إلّا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حَيًا . وقد قال أبو علىّ — رحمه الله — : قد يقال : إنسان من طين . قال : ويبعد أن يوصف الصَنَم وإن كان على صورة الإنسان أنه إنسان لما لم يكن لحما ودما . فلا[٤] بدّ مع كونه مبنْيا ، من لحم ودم .

فصـــــل

فى ذكر الدلالة على ما يُذْهَب إليه فى هذا الباب

اعلم أن إثبات ما لا نصحّ معرفته باضطرار ولا بدليل لا يصحّ . وقد بيّنا ذلك فى مواضع من هذا الكتاب . فإذا صحّ ذلك وعلم أن ثبوت الصفة يقتضى ثبوت الموصوف ؛ لأن العلم بها ولمَّا يُعلِم[٥] الموصوف محال . ولذلك يجعل العلم بصفة الشىء فرعا
١٨٢ ب على العلم بذاته . وقد علم أن / الطريق إلى العلم بأن الحىّ منّا حَى هو الطريق إلى أنه الحىّ

(١) هو فتور يغشى الأعضاء . (٢) يقال : ضرست أسنانه — من باب فرح — : كلّت من تناول حامض .
(٣) هو ورم فى مفاصل الكعبين وأصابع الرجلين .
(٤) أى : فلا بد من لحم ودم مع كونه مبنيا . (٥) فى الأصل : « علم » ولما هنا جازمة ، وهى لا تدخل على الماضى .

لأنا لو جوّزنا أن يكون الحىّ غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحىّ ؛ لأن ذلك الغير إذا لم يكن على ذاته دليل فبألّا نعلم صفته أولى . ولذلك نعوّل فى إثبات التوحيد على معرفة صفات الواحد منا ثم نترق إلى معرفة القديم — تعالى — من جهة الواقع من أفعاله . ولا فرق — والحال ما قدّمناه — بين من قال : إن الحىّ القادر هو غير هذه الجملة ، وبين من قال فى المتحرك و الأسود : إنه غير المَحَلّ . وهذا ظاهر الفساد .

يبيّن ما قلناه أنا إنما نعلم الحىّ منا بالإدراك أو صحة الفعل منه إذا علمنا دلالته على كونه قادرا ، وأن مَن ليس بحىّ لا يجوز أن يقدر . وقد علمنا أن كونه مدركا يرجع إلى جملته . وكذلك صحّة الفعل ، فيجب أن تكون الجملة هى المختصّة بكونها حيّة قادرة دون شىء فيها ؛ لأنه لو جاز — والحال ماقلناه — أن يَثْبت الحىُ شيئاً فيها لجاز فى ذلك الشىء إذا عُلم صحّة الفعل منه وكونه مدركا وألما أن يكون الحىّ القادر شيئا فيه دونه . وكذلك القول فى ذلك الشىء ، وهذا يؤدّى إلى إثبات ما لا نهاية له .

وليس لأحد أن يقول : كيف يجوز — والحال ما ذكرتموه فى الظهور — أن يلتبس الحال فى الإنسان حتى يذهبوا فيه كلّ مذهب ، وذلك[١] أن الفعل وإن كان من الجملة يصحّ والجملة هى المدركة فقد يجوز أن يظنّ ظانّ أن الموجب لذلك أو المقتضى له ليس هو الجملة ، وإنما هو أمر مشابك لها أو ملابس أو كائن فيها ، أو مدبّر لها ؛ كما التبس الحالُ على قوم فجوزوا أن الأسود / هو السواد ، وأن السواد هو الأسود ، فظن قوم فى المحلّ إذا حدث فيه العَرَض أنه المدبر لنفسه والفاعل بطبعه دون غيره . فلا يمتنع لما ذكرناه أن يلتبس الحال فيه فيحتاج فى معرفته إلى الاستدلال ، وإن كان وجه الاستدلال عليه ظاهرا ، من حيث يجد الواحد منا نفسه مريدة مدركة معتقِدة ، فيعلم أن المختص بهذه الصفات هى جملته دون غيرها . ولذلك لا يصحّ أن يجد نفسه على صفة ترجع إلى المحلّ

(١) هذا رد للزعم السابق .

حتى يجد نفسه كائنة متحرّكة أو ساكنة أو حامضة أو حُلْوة لَمّا رجعت هذه الأحكام إلى المحلّ دون الجملة . وهذا أيضا يقوّى ما ذكرناه .

ويبيّن ذلك أن الواحد منا يعلم من نفسه أن تصرّفه فى الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظنّ ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه الفاعل والقادر ؛ كما إذا شاهدالشيء ملوّنا علم أنه المختصّ بالهيئة دون غيره . يبيّن ذلك أنه يجد حال أعضائه فى أنه يدرك بها الألَم والحرارة والبرودة متساوية ، وإن كانت الجملة هى المدرِكة من حيث يقع التصرّف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليها دون الأعضاء ، فيجب أن يدلّ ذلك على أن الجملة هى الحَيَّة . وهذا من قوىّ ما اعتمده شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — ؛ لأنه قال : إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها ، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حيَّة قادرة ؛ لأنه لو كان الحىّ القادر معنًى فى القلب لم يجب ذلك فى أعضائه ؛ كما لا يجب ذلك فيما يلبسه من الثياب لَمّا لم يكن / من جملة الحىّ . ب

وهذا بيّن فى إبطال مذهب مُعَمَّر[1] ، ومن يقول : إن الحىّ ليس هو الجسد ، ولا بشيء فيه ولا فى القلب . ولا يمكنهم أن يقولوا : إنما أدرك الألم بأعضائه لأنها آلة للمريد الذى فى القلب . وذلك لأن الآلة إنما يجب أن يدرِك بها إذا كانت من جملته ؛ ألا ترى أن الآلات المنفصلة منه لا يدرك بها . وكذلك المتّصلة به إذا لم يكن فيها حياة؛ كالشَّعَر والظُفُر وغيرها . وليس الإدراك من الفعل فى شيء . وذلك لأن القادر منّا كما يبتدئ الفعل فى أبعاضه فقد يصح أن يولّده فى غيره . فلذلك صحّ أن يفعل فيما ليس من جملته كما يصحّ أن يفعل فيما هو منها . وليس كذلك إدراك الألم والحرارة والبرودة ، لأنه لا يصحّ إلا بما هو من جملة الحىّ دون غيره ، متصلا كان أو منفصلا .

(١) هو معمر بن عباد السلمى . عاش فى أيام هارون الرشيد . وهو من المعتزلة . تعليقات الانتصار ١٨٣

وليس له أن يقول : أليس الرائى منّا قد يرى الشيء بالمرآة : فتصير آلة له فى الرؤية ، وإن لم تكن من جملته . وذلك يبيّن أن الإدراك بمنزلة الفعل .

وذلك لأنا لم نعتمد على كل إدراك ، وإنما عوّلنا على إدراك الألَم والحرارة ، فلا يصحّ ما سأل عنه ، وإن كان لا يلزم أصلا من حيث كان الرائى منا لا يرى . البتّة إلّا بعينه ، لكنه لا يرى بها إلا بأن يتكامل كونُها آلة الشعاع وما يجرى مجراه . فالمرآة فى رؤيته لوجهه بمنزلة الشعاع واتصاله فى رؤيته لغيره ، فهو مخالف فى هذا الباب لصحّة الفعل ، لأنه قد يفعل فى الحقيقة فى غيره كما يفعله فى بعضه . وهذه دلالة يمكن أن يستدلّ بها أيضا على أبى إسحاق[1] — رحمه الله — ، وذلك لأن الواحد منا يدرك الحرارة والألم بسائر أعضائه / على حدّ واحد ، ولو كان الحىّ معنى فى باطنه لوجب أن يختلف الحال فيه . ١٨٤

فإن قال : إنى وإن جعلت الحىّ روحا بسيطا فإنه لا عضو إلّا وذلك الروح مُنبثّ فيه ، فلذلك أدرك به ما ذكرتم ، قيل له : لو كان الأمر كما قلته لوجب أن يدرك بكل عضو إدراكا متناقضا ، على حَسَب ما يدركه الواحد منّا بالعضو[2] الخدِر لَمّا لابسه آخر لا حياة فيه ، وفى بطلان ذلك دلالة على فساد ماقاله .

وقد استدلّ شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — بأن الإنسان لو كان شيئا فى هذا الشخص لوجب أن يُعرف موضعه من الشخص ، ويفصل بين موضعه وبين غيره ؛ كما يجب أن يعرف موضعه إذا كان فى بيت ويفصل بينه وبين غيره ، وكما إذا كان فى قميص وثوب ، يعرف موضعه فيه . وبطلان ذلك يدل على فساد قول المخالف . فإن قيل : أليس الواحد منا إذا لم يكن فى شيء يعلم أنه ليس فيه ضرورة . كما يعلم أنه فى موضع من البيت

(١) أى النظام . وقد سبق قوله : أن الإنسان هو الروح الشابكة للجسد .
(٢) خدر العضو : استرخاؤه وتعذر الحركة عليه .

ضرورة ، ثم لم يجب عندكم أن يعلم باضطرار أنه ليس فى شىء فكذلك لا يجب أن يعلم باضطرار موضعه إذا كان فى الظرف الذى هو الشخص . وأجاب الشيخ أبو عبد الله عن ذلك بأنه إنما ألزمهم ماقال من حيث ذهبوا إلى أن الإنسان عالم لنفسه ، وأوجب عليهم لو كان الأمر كما قالوا فى الإنسان أن يعلم[١] موضعه من الشخص ، لأنه لا يجوز مع كونه عالما لنفسه ألّا يعلم بعض المعلومات . قال : ولا يرجع ذلك عليه ، لأنا نقول : إنه عالم بعلم ، فيجوز أن تخفى عليه الأمور حتى يعرفها باضطرار أو باستدلال ، وليس / العلم بأن الإنسان هو فى الشخص أو ليس فيه بضرورى[٢] فلا يمتنع أن يخفى الحالُ فيه . ب

ويمكن أن يقال : إن علم العالِم بأنه فى الظَّرف الطريقُ إلى جميعه واحد ، وهو الإدراك الذى لا يجوز أن يدخل فيه شبهة عند ارتفاع اللبس ، والطريق إلى العلم بأنه ليس فى الظرف ليس هو الإدراك ، وإنما يعلم بتأمّل ، فلا يمتنع أن يلتبس الحال فيه . وقد دلّ على ذلك أيضا بأنه كان يجب ألّا يتعذر عليه أن يخرج من هذا الشخص ويدخل فى غيره أو يبقى خارج الشخص وإنما بنى هذه الدلالة على أن الإنسان لو كان شيئا[٣] فى هذا الشخص لوجب كونه جوهرا ، لأنه لا بدّ من أن يختصّ بهذا الشخص فيكون فيه أو فى بعضه على وجه معقول . وإذا لم يصحّ كونه عرضا فيجب كونه جوهرا ، وقد ثبت أن الجوهر يصحّ عليه الخروج والدخول والحركة والسكون فيجب أن يصح فى الإنسان ماقاله ؛ وهذا يؤدّى إلى ألّا يُعلم أن الحىّ يموت والقادر يعجز ، وأن يجوز فيهما أن الإنسان خرج من جملتهما ، ولذلك تعذّر فيهما الإدراك وصحّة الفعل . وليس له أن يقول : إن خروجه من الشخص يستحيل ؛ لأنه ملابِس له على وجه لا يصحّ

(١) فى الأصل : « تعلم » .
(٢) فى الأصل : « ضرورى » .
(٣) فى الأصل : « شىء » .

أن ينفكّ منه ، وهو فى هذا الباب آكد من جسم ملزَق على بَشرتنا . وذلك لأنا لم نقل : إنه كان يجب أن يخرج من الشخص على كل حال ، وإنما أوجبنا عليهم تجويز ذلك ، ولا شىء من الأجسام الملابِسة لبشرتنا إلّا ويجوز / أن نزيله ونخرج أنفسنا منه ، ٨٥ فكذلك يجب ما ألزمناه .

وبعد ، فإذا كان الإنسان مسخَّرا للشخص ومصرِّفا له فكيف يجوز أن يكون[١] مانعا له من بروزه عن موضعه ، ولم صار منعه للإنسان من ذلك بأن يدلّ على أنه المسخَّر للإنسان بأولى من أن يكون هو المسخِّر له من حيث يقع الفعل بحسب إرادته . ومما يدلّ على ماقلناه أنه لو كان إثبات الإنسان طريقه الدليل لما صحّ أن يعلم أحدنا باضطرار شيئا من صفاته ولا من صفات غيره ؛ لأن العلم الذى هو الأصل لا يجوز أن يكون باكتساب ، والذى هو الفرع باضطرار ، وفى صحّة ذلك دلالة على فساد ماقالوه .

على أن الواحد منّا يتصرّف فى الفعل ، فلو كان الفاعل غير هذه الجملة لكان ذلك الغير هو المصرِّف لها ، ولوجب أن يكون بينه وبين من يتصرّف بنفسه فَصْل نعرفه ؛ كما نعرف الفصل بين أن يُضطرّ إلى المعرفة أو يكتسبها ، وإلى الحركة أو يختارها . وفى علمنا بأن الفصول كلها متعذّرة دلالةٌ على أن الجملة هى الحيّة القادرة لا معنى فيها ؛ ألا ترى أنها[٢] لو كانت — على قولهم — هى الحيّة العالِمة القادرة لم يقع تصرّفها إلا على الحدّ الذى يقع الآن . ولا يصحّ أيضا أن نتصوّر فى تصرّف ذلك الغير عندهم إلّا مثل ما نجده من أنفسنا ومن هذه الجُمَل ، فكيف يصحّ أن يقال : إن هذه الجملة مصرّفة ومدبّرة . فإن قال : إنما وقع التصرّف منها على هذا الحدّ لأن الإنسان الذى فى القلب يسخِّر هذا

(١) أى الشخص مانعا له أى الإنسان .
(٢) أى المعنى ، وكأنه أنثه لأنه يريد الروح المنبثة فى الأعضاء .

٧ ب الشخص وهذه الأعضاء / فيقع الفعل فيها بحسب إرادته ، ولذلك ميز بين ما يقع فى هذه الأعضاء من التصرّف وبين ما يقع فى غيره[١] من الأجسام ؛ قيل له : لم صار بأن يقال : إن الإنسان مسخَّر للشخص بأولى[٢] من أن يقال : إن الشخص مسخَّر للإنسان ، وقد علم أن الفعل يقع بحسب إرادة قلبه ، كما يقع بحسب إدراك عينه ، فكيف يجوز أن يريد ذلك الإنسان بحسب إدراك الحاسَّة ويعلم بحسب ذلك ، وهل ماقالوه إلا تحكّم ، لوقلب عليهم قولهم فجعل الإنسان العين دون القلب ؛ لأن إرادة القلب قد تتبع رؤية العين لكان أقرب .

ومما يبيّن ما قلناه أنه يصحّ أن نبتدئ الفعل بأطرافنا ، فلو كان الإنسان هو معنى فى القلب لوجب أن يكون هو الحامل للجوارح على الحركات أو ملجئا لها أو فاعلا فيها [و[٣]] كان يجب أن يقع ابتداء الفعل فى القلب ؛ لأنه لا يصح أن يقال : إنه يخترع الفعل اختراعا فى الأعضاء ؛ لأن ذلك إنما يصحّ من القادر لنفسه ، فأما القادر بقدرة فقد بينا من قبل استحالة ذلك منه ، فكان يجب أن يكون نشوء الحركة وابتداؤها من القلب ، وبطلان ذلك يشهد لما نذهب إليه بالصحة .

فإن قال : ألستم تقولون : إن الاعتماد يولّد الحركة فيما ماسّ محلّه ، وقد يجوز أن يعتمد على الغير فيتحرك ذلك الغير وإن لم يتحرك هو ، على ما ذكر فى أول نقض الأبواب ، قيل له : إن ذلك إنما يجوز فى الحركة الواحدة ، فأمّا إذا توالت الحركات فإن ذلك لا يصحّ . وقد علمنا أن حركات أطرافنا قد تتوالى فى الجهات وإن لم يتحرك
١ القلب / وذلك يصحّح ما قلناه .

وبعد ، فإن الواحد منا يعلم أنه لم يحصل من ناحية قلبه الاعتماد على أطرافه التى يحرّكها ،

(١) كذا فى الأصل . والمناسب : غيرها . (٢) كذا فى الأصل . والأولى : أولى .
(٣) زيادة يقتضيها السياق .

فكيف يصحّ أن يُتعلّق بما قاله السائل ! ولا يمكنه أن يدفع معرفة الواحد منا باعتماد بعضه على بعض ؛ كما لا يمكنه أن يدفع إدراك الواحد منا بأعضائه الألم والحرارة والبرودة . ومما يدلُّ على ذلك أن الواحد منّا قد يفعل فى أطرافه حركات متضادَّة ، ويستحيل أن يكون الجزء فى القلب يوجب منها هذه الحركات ؛ لأنه لا يجوز أن يعتمد إلّا على جهة دون جهة على وجه تولّد . وذلك يبيّن صحّة ما قلناه .

فإن قال : فأنتم لا تقولون بتضاد الاعتمادات فما الذى يمتنع[١] أن يوجد فى القلب الاعتمادات المختلفة فتتولّد عنها الحركات المختلفة فى الأعضاء ؟ قيل له : إن الاعتمادات وإن لم تتضادّ عندنا فإنها إذا تساوت فى العَدَد لم يكن بعضها بأن يولّد أولى من سائرها؛ لتضادّ ما يتولّد عنها ، وإنما يولّد الأكثرُ منها . فإذا صحّ ذلك لم يخلُ القلب من أن يكون قد فعل الاعتمادات المختلفة على جهة التساوى ، وذلك يمنع من أن تتولد الحركة عن شىء منها ، أو بعض الاعتمادات فيجب أن يولّد حركة واحدة فى بعض الأطراف ، أو فعل الاعتمادات ، لكنه فعل من جنس منها أكثر مما فعله من سائرها فيجب أن يكون ذلك الجنس هو المولّد لحركة واحدة ، فإذا صحّ أن هذه الحركات لا يجوز أن تتولَّد عن معنى فى القلب ، ولو كان الإنسان فى القلب لوجب ذلك فيجب أن يبطل / هذا القول ١٨٦
ويصحّ ما قلناه .

فإن قال الناصر لمذهب النظّام : إن ذلك لا يلزمنى ؛ لأن الإنسان عندى منتشر فى البدن كله ، فلذلك يصحّ حصول الحركات المختلفة فى الأعضاء ؛ قيل له : قد ثبت أن الواحد منا يحسّ متى اعتمد بجارحة على أخرى ، فلو كان الروح المنتشر يَعتمد على ظاهر الجوارح لوجب أن نُثْبته ، وفى بطلان ذلك دلالة على صحة ما قدّمناه .

على أنا قد علمنا أن ضرب عُنق الإنسان وتوسيطَه[٢] يخرجه عن صفة الحىّ المدرك

(١) كذا فى الأصل . والأولى : يمنع .
(٢) أى قتله بقطعه نصفين .

القادر ، فلو كان الحىّ غير هذه الجملة لجرى ذلك فيه مجرى قطع ثيابنا فى أنه لا يؤثّر فى هذا الباب . فإن قال : إن بين ذلك الحىّ وبين هذا الشىء اتّصالا يقتضى خروجه من كونه حيّا بتفريق هذه الأبنية ، كما أن بين الأُنثيين[1] وموضع اللحية اتّصالا يقتضى فقدُهما الإخلالَ بنبات اللحية ، وكما أن بين الدماغ والقلب تعلّقا[2] يقتضى فساده لأجل فساد الدماغ ؛ قيل له : إن ما لم يكن من جملة الحىّ لا يجوز أن يؤثّر تفريقه وجَمْعه فى الحىّ البتّة ، وإنما صحّ ما سألت عنه لأن الجملة هى الحيّة ، ولم يمتنع أن يتعلق بعض أطرافها فى بعض الأحكام ببعض . وذلك ممّا يؤيّد ما عوّلنا عليه . ومتى قال : إن الحياة الحالّة فى القلب تحتاج إلى حياة العُنُق فقد أقرّ بأن الحياة تحلّ فى كل أجزائه ، فإذا حلّت فى الكلّ ولم يصحّ أن يكون كل جزء حيّا لأنه كان يجب ألّا تتصرّف الجملة بإرادة واحدة وداع واحد فقد ثبت أن الجملة حيّة واحدة ، وهو الذى بيّناه .

وممّا يدلّ على ذلك أن الحىّ قد ثبت أنه إذا أدرك / البعيد فبأن يدرك القريب أولى ١٨٧ ا
إذا كان الحال واحدة ، فلو كان الحىّ المدرِك معنى فى القلب لوجب أن يدرك ما بين القلب وبين جِلدة البطن من الظُّلمة والأعضاء ، ولو أدرك ذلك لعُرف حاله . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد قولهم . ولا يلزم على ذلك صحّة رؤية الواحد منّا الشىء من بعيد فى الضوء ، وإن لم ير القريب مع عدم الضوء ؛ وذلك لأن ما يُحتاج إليه فى الرؤية مفقود فى القريب موجود فى البعيد ، ولذلك لمّا لم يحتج فى رؤية نفس الظلمة إلى شعاع رآها قريبة وإن لم ير ما جاورها من الأجسام . وسائر ما يدلّ على أن الحىّ منا لا يجوز أن يكون حيًّا لنفسه ، وأنه يجب كونه حيّا بحياة يدلّ على فساد قول من خالف فى الإنسان . ونحن نذكر الآن الكلام على فِرْقة فِرْقة منهم ، على اختصار إن شاء الله .

(١) أى الخصيتين .   (٢) فى الأصل : « تعلق » .

فصل على من قال فى الإنسان : إنه عين لا ينقسم ، ولا يوصف بحركة وسكون ولا بمكان ، وإنه يدبّر هذا البدن ، ويحرّكه ويسكّنه

اعلم أن ما قدّمناه من الأدلّة على أن الإنسان هو[1] الحىّ ، هو هذا الشخص المبنىّ هذه البِنْية المخصوصة يُبطل هذا القول ؛ كما يُبطل سائر أقاويل المخالفين فى هذا الباب . والأصل فى هذا أنه قد ثبت أن الإنسان يتصرف ، ويقع تصرّفه بحسب قصده / ودواعيه ، فلا ٨٧
يخلو من أن يكون هو المدبِّر المتصرّف ، أو غيره . فإن كان هو المدبّر فهو قولنا . وإن كان المدبّر غيره لم يَخْلُ من أن يكون له به تعلّق ، أو لا تعلّق له به . فإن كان له به تعلّق لم يَخْلُ القول فيه من وجوه ثلاثة : إما أن يكون حالّا فيه ؛ كالأعراض ، أو مجاورا له أو لبعضه ؛ كالجواهر ، أو قادرا على تصريفه ، وإن لم يكن فيه البتّة ؛ كما نقوله فى القديم — تعالى — .

ولا يجوز أن يكون حالّا فيه ؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وُصف بأنه عَرَض وأنه فى مكان ، وهذا ينقض هذا القول . وبعد ، فإن العرض لا يجوز أن يكون حيّا قادرا ؛ لأنا قد دللنا من قبل على أن الفاعل فى الشاهد لا يكون حيّا قادرا إلا بمعانى[2] حادثة تحلّه ، ويستحيل كون العَرَض محَلّا . وذلك يمنع من كون الحىّ القادر عَرَضا . وما يبيّن به بطلانُ قول من قال : إن الحىّ الفاعل هو الحياة من بعدُ يبطل هذا القول .

وإن كان مجاورا لبعضه — على ما قاله بعضهم : من أن الحىّ هو القلب ورُوح فيه أو جزء منه — فسنتكلم على فساد قوله ؛ لأن الغرض بهذا الفصل إبطال القول بأن الحىّ القادر لا يوصَف بأنه فى مكان وأنه يتحرك ويَسْكُن ، على ما حُكِى عن مُعَمَّر[3] وعن

(١) كذا فى الأصل . والأولى حذفها .
(٢) كذا فى الأصل ، والأولى فى الرسم : بمعان .
(٣) هو معمر بن عباد السلمى ، عاش فى أيام هارون الرشيد .

بعض المتأخرين . فإن قال : إني أقول : إنه لا يوصف بمكان ولا بالتحرك والسكون وإن دبّر الشخص اختصاص هذا الهيكل ؛ قيل له : إذا لم يكن له بهذا الشخص اختصاص ليس له
١٨ أ بغيره من الأشخاص فلم صار بأن / يدبّره أولى من أن يدبر غيره ، ولم صار بأن يدبّر أطراف هذا الجَسَد بالتحريك على جهة الابتداء بأولى(١) من أن يدبّر ما انفصل منه من الأجسام بالتحريك على جهة الابتداء ، ولم صار يتعذّر عليه أن يحرّك ما نأى عنه ابتداء ، ويتأتى منه تحريك أطراف هذا الجسد من غير توليد ومماسّة على جهة الابتداء . فإن قال : إني أقول في هذا كقولكم في القديم — تعالى — ؛ لأنكم جوّزتم كونه مدبّرًا للعالم ، وإن لم يكن له معه اختصاص بحلول أو مجاورة ، بل أحلتم ذلك عليه من حيث يؤدّي إلى كونه جسما وحادثا ، قيل له : إنما تمّ لنا ذلك في القديم — تعالى — لأنه قد ثبت كونه قادرا لذاته ، فيَصحّ منه اختراع الأفعال في المحالّ واختراع نفس الأجسام ولا يَحتاج — تعالى — إلى أن يفعل مايفعله على جهة المباشرة والتوليد ، وليس كذلك حال الحيّ منّا ؛ لأنه قد ثبت أنه حيّ بحياة ، وقادر بقدرة ، وأنه لا يصحّ أن يفعل الفعل إلّا على جهة المباشرة أو التوليد ، فلو لم يوصف — والحال ماذكرناه — بأنه في هـذا الشخص لم يكن بأن يصحّ منه تصريفه في الأفعال ابتداء بأولى من أن يصح منه تصريف غيره من الأجسام، على ما ذكرناه .

فإن قال : إني أقول في الحيّ منا : إنه حيّ لذاته ، قادر لذاته ، كقولكم في القديم — سبحانه — فلذلك صحّ منه أن يصرّف هذا الجسد ؛ قيل له: إن تسليم ذلك لك يقتضي أن يجب أن يكون حكم الحيّ منا حكم القديم في أنه يصحّ أن يخترع الأفعال في كل تلك
١٨ ب المحالّ على حدّ واحد ، حتى لا ينفصل حالُه مع هـذا الشخص من حاله / مع سائر الأشخاص ؛ كما نقول في القديم — تعالى — ومتى قال بهـذا القول بطل عليه القول في

(١) كذا في الأصل . والأولى : أولى .

الإنسان أصلا ؛ لأنه يجب ألّا نأمن أن يكون المصرّف لهـذه الأشخاص واحدا ، ومتى جوّز ذلك لم نأمن أنه القديم — تعالى — وفي ذلك هـذا(١) إبطالُ القول في الإنسان أصلا ، وكلّ كلام يلزم به نفي ماطلب المتكلم به إثباته وجب القضاء بفساده .

على أنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن يكون الحيّ القادر منّا مِثْلا للقديم — تعالى — من حيث شاركه في صفة من صفات النفس ، وكونُه مِثْلا له — تعالى — يوجِب قِدَمه أو حدوثَ القديم — تعالى — ؛ لأن الدلالة قد دلّت على استحالة كون الشيء قديما وكون مِثله محدَثا ؛ كما يستحيل في أحد السوادين أن يكون سوادا ، والآخر بخلافه في هذه الصفة .

وبعد ، فلو كان الإنسان حَيًّا لنفسه ، مع علمنا بجواز الحاجة عليه لأدّى إلى جواز الحاجة على القديم — تعالى — ، وإلى فساد الطريق التي يتوصّل بها إلى كونه غنيًّا ، وهذا يوجب ألّا نثق بكونه فاعلا للحسَن ، ويجوز في أفعاله أجمع(٢) أن تكون قبيحة ، وفي هذا إبطال القول بالعدل ، ومَن خالف في هـذا القول يعترف بصحّته ؛ فإذا أدّى قولُه بهذا الفرع إلى إبطال الأصل وجب القضاء بفساد الفرع .

وبعد ، فإن الإنسان لو كان حيًّا لنفسه — على ماقاله هـذا الخصم — لوجب كونه مستحِقًّا لسائر الصفات التي يستحقّها القديم لنفسه ؛ لأنه لا يجوز في الشيئين أن يشتركا في صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس ، وهذا يوجب كونَه قادرا لنفسه ، ولو كان كذلك لوجب ألّا يكون لمقـدوراته نهاية ، ولوجب أن يصحّ أن يمانع
القديم ، ولما صحّ اختلاف حال القادرَين في زيادة المقدورات ونقصانها / وكل هذه ٨٩

(١) كذا في الأصل . وقد يريد : بإهذا . والظاهر أنه كان هنا نسختان في إحداهما ذلك ، وفي الأخرى هذا فجمع الناسخ بين النسختين .
(٢) كذا في الأصل . والصواب : جمع بضم الجيم وفتح الميم .

الوجوه قد بينّا فساده من قبل . فإذا كان القول بكونه حيّا لنفسه يؤدّى إليه وجب الحكم بفساده .

وبعد ، فلو كان الواحد منّا مع كونه حيّا لنفسه يصحّ أن يدرك القريب ولا يدرك البعيد ، ويدرك الشىء بحاسّة ولا يدركه مع فسادها لم نأمن فى القديم — تعالى — وإن كان حيّا لذاته أن يكون بهذه الصفة ؛ لأنا إنما نبطل قول من طالبنا بمساواة القديم — سبحانه — الواحدَ منّا فى هذه القضايا بأن نقول : إنه — تعالى — لمّا اختصّ بكونه حيّا لنفسه استغنى عن الحواسّ واستحالت الموانع عليه ، وليس كذلك حال الواحد منا . فإذا لم يمكن التعلّق بهذه الطريقة على هذا الوجه لزم ماقدّمناه ؛ وهذا يوجب كون القديم تعالى جسما . فقد رأيت أن من نفى كون الإنسان جسما لزمه عليه كون القديم جسما . وهذا فى نهاية الفساد .

وممّا يبيّن أن الإنسان لا يكون حيّا لنفسه أنه لو كان كذلك لم يجز خروجه من كونه حيّا ، وفى علمنا بجواز ذلك عليه مع صحّة كونه حيّا دلالة على فساد هذا القول . ويلزم مثلُ هذا فى كونه قادرا عالما ؛ لأن من قال فيه بأنه حىّ لذاته قال فيه : إنه عالم قادر لذاته . فإن قال : إنى لا أجيز خروجه من كونه حيّا وعالما وقادرا ، وإنما تغمره الآفات متى كان بهذه الصفة ، قيل له : إن لكون القادر قادرا أو كون الحىّ حيّا حقيقةً ينفصل بها من غيره ، فإذا علمنا أنه مع ارتفاع الموانع وصحّة وجود الفعل يتعذّر عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادرا على الحقيقة . ولو جوّزنا — والحال هذه — أن يكون قادرا وإنما غمرته الآفات فمنعته من الفعل لم نأمن كون الجماد قادرا ، بل تكون الأعراض قادرة ، وذلك يؤدّى إلى التباس حال القادر بغيره ، وإلى ألّا يكون لنا
ب طريق نفصل به بين القادر وغيره . وكذلك القول فى الحىّ ؛ لأنه إذا عُلم / فى الشىء أنه يستحيل أن يدرك مع ارتفاع الموانع فيجب أن نقضى بأنه غير حىّ ؛

لأنا لو جوّزنا فيه — والحال هذه — كونه حيّا لم يخلص لنا العلم بالحىّ ومابه ينفصل من غيره .

وإنّما صحّ لنا القول بأن القادر تَرِد عليه الموانع والآفات فيتعذّر عليه مالولاه كان يتأتّى منه من حيث بينّا أن صحّة وجود الفعل كما تفتقر إلى كونه قادرا فكذلك تفتقر إلى ألّا يكون هناك ضِدّ هو أولى بالوجود منه أو مايجرى مجراه ، فإذا طرأ عليه ماهذه صفته لم يمتنع أن نثبته قادرا ونحكم بتعذّر الفعل عليه ، وليس كذلك ماقالوه ؛ لأنهم أثبتوه قادرا مع ارتفاع مايمنع من وجود الفعل ويحيله ، وقالوا : إن الفعل يتعذّر عليه ، وهذا ينقض حقيقة القادر لا محالة ، ويوجب ألّا نأمن فى القديم — تعالى — أن يكون فيما لم يَزَلْ وفى كثير من الأوقات قادرا وهناك مايحيل الفعلَ منه ، وإن لم يكن بمنزلة الموانع ، فإذا جاز عندهم أن يكون الحىّ منّا قادرا لذاته وتغمره الآفات فما الذى يمنع من جواز مثله على القديم — تعالى — وإن كان قادرا لذاته ؟

فإن قال : إنما جاز ذلك على القادر منا لأنه متعلّق بشخص وظَرْف يجوز عليهما الآفات وليس كذلك حال القديم — تعالى — ؛ قيل له : إنك بهذا الاعتراض هارب من المذهب ؛ لأنك تقول فى الحىّ منا : إنه لا يوصف بمكان فكيف يصحّ أن تقول بما سألت عنه ، ويجب أن يكون الكلام لازما لك ؛ لأنك قد أجريت الحىّ منا مُجْرَى القديم — تعالى — فى أنه لا يجوز عليه المكان ولا الحلول والمجاورة ، فإذا جوّزت مع ذلك عليه أن تغمره الآفات لزمك تجويز مثله على القديم — عزّ وجلّ — .

وبعد ، فإن الآفات متى لم تؤثّر فى حال القادر ولم تكن منافية للفعل ولا جارية / ١٩٠ ا
مجرى المنافى له استحال القول فيه بأنه آفة ، وأنه يقتضى تعذّر الفعل عليه ، فلئن جاز — والحال ماوصفناه — أن يقال فى القادر منا : إنه ممّن تغمره الآفات ، وإن لم يمكن أن

يشار فى الآفات إلى ماذكرناه ليجوزنّ مثلُه فى القديم ـ تعالى ـ . وإن قال : إن الواحد منا إذا تعذّر الفعل عليه فالإنسان قد خرج من أن يكون مصرّفا له وإن كان حيّا قادرا، ولست أقول بأن الآفة وردت عليه ، قيل له : إن جاز هـذا فى الإنسان فمن أين أن المصرّف لهذه الأجساد ليس بإنسان (١) واحد ، بل لـكل (٢) جسد إنسان .

ومن أين أن فى المحدثات مايكون حيّا أصلا ، وما الأمان من أن المصرّف لهذه الأجساد هو القديم ـ تعالى ـ .

على أن علمنا ضرورة بأن (٣) الواحد منا هو المريد المعتقد ، وهذا من أدلّ الدلالة على فساد القول بأن الإنسان لا تعلّق له بهذا الشخص البتّة ؛ لأنه لو كان كذلك لم يجز أن يحصل لنا ماذكرناه من العلم الضرورىّ ، ولو جاز ـ والحال ماقلناه ـ أن يقال : إن المريد غيرنا ومالا تعلّق له به ليجوزنّ فيما نشاهده من السواد فى بعض المحالّ أن يقال : إنه ليس بحالّ فيه ولا متّصل به ؛ والذى لأجله صار كذلك معنى لا تعلّق له به البتّة ، وفى هذا إبطال الضروريات أصلا ، وفى إبطالها إبطال مايُبنى عليها .

على أن مَن قال فى الإنسان : إنه قادر لنفسه لا بدّ له من القول بأنه عالم لنفسه ، ومريد لنفسه ، وهـذا هو المحكىّ عن صاحب هـذه المقالة ، ولو كان مريدا لنفسه لزم كونه مريدا لـكل مراد ، ولوجب كونه مريدا للشىء كارها له ؛ لأنه كما يصح كونه مريدا يصح كونه كارها ، وكما لا يختصّ أحدهما بمراد دون مراد ، فـكذلك الآخر ، ويلزم فيه سائر ماأبطلنابه قول المجبرة : إن القديم ـ تعالى ـ / مريد لذاته . ب

وبعد ، فـكيف يصح كونه عالما لنفسه ، مع علمنا بأنا نحتاج فى كثير من العلوم إلى النظر والاستدلال وأنا نعلم بحسب النظر ، وذلك يحيل القول بأنه عالم لنفسه ؛ لأن صحة

(١) فى الأصل : « إنسان » .
(٢) فى الأصل : « كل » .
(٣) هذا خبر أن .

طلب العلم بما لا نعلمه ينافى وجوب كونه عالما بكل معلوم . ومن الطريف أن أبا إسحاق النظّام ـ رحمه الله ـ يقول فى النظر : إنه يُولِّد ، وقد نقض ذلك عليه أبو عثمان (١) ـ رحمه الله ـ ؛ لأنه يقول : إنّ عند النظر يحصل العلم بالطبع ، فـكيف يتمّ له مع ذلك أن يقول فى الواحد منا : إنه عالم لنفسه .

وبعد ، فإن الذى دعا كثيرا من المخالفين إلى القول بأن الإنسان حىّ لنفسه ظنّهم أنه لا يجوز فى الأجزاء الـكثيرة أن تصير حيّة واحدة ، ألّا يجوز أن يجتمع ماليس بحىّ وما ليس بحىّ ، فيصيران (٢) حيّا . وهذا لا يتمّ إلّا لمن يقول فى الإنسان : إنه معنى واحد لا يجوز أن ينقسم ويتبعّض . فأمّا هو (٣) ـ رحمه الله ـ فإنه يجعل الإنسان روحا بسيطا منبثّا فى هذا الشخص ، فـكيف يصحّ له التعلّق بما تعلّق به القوم ، وكل ما يلزمنا على مانذهب إليه فهو لازم له ، وما به ننفصل ممّا ذكرناه ومن غيره من الأسْولة يلزمه الانفصال به أو بما يقاربه ، على أن من قال [فى] (٤) الإنسان بهذه المقالة لم ينفصل من النصارى إذ (٥) قالت بالاتّحاد ؛ لأنهم يقولون : لمّا ظهر من عيسى الفعل الإلٓهى وجب أن يكون الإله فيه ، ولولا ذلك لم يكن ليصحّ ظهورُ ذلك منه . فإذا قيل لهم : فعلى أىّ وجه حصل الإله فى جسمه ، قالوا : لا على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة ولا يوصف بمكان ولا بأنه يتحرك . وهذه الطريقة بعينها لازمة لمن قال فى الإنسان بهذا القول ، بل هذه المقالة أقرب إلى الفساد / ؛ لأنهم يثبتون الإنسان غير معقول أصلا ، ويثبتونه مع ذلك ١٩١
مدبّرا لهذا الجسد على وجه لا يُعقل ، والنصارى لم تثبت إلّا جسدا معقولا وإلها معلوما بصفاته التى يختصّ بها ، وإنما قضت فيه باتّحاد لا يُعقل ، فقد تبينت أن أهل هذه المقالة يلزمهم القول بالتجاهل من وجهين ، والنصارى من جهة واحدة .

(١) هو الجاحظ عمرو بن بحر .
(٢) كذا فى الأصل : والأولى : « فيصيرا » .
(٣) كأنه يريد معمرا .
(٤) زيادة يقتضيها السياق .
(٥) فى الأصل : « إذا » .

فإن قال : إذا كان لا بدّ من إثبات حَىّ قادر ؛ ولم يجز أن يكون هـذا الشخصَ لأن الأشيـاء الـكثيرة لا تختصّ بصفة واحدة ، ولم يجز أن يكون معنى واحدا مجاورا لبعضه من حيث يصحّ أن يبتدئ الفعل فى أطرافه ، ولم يجز أن يكون عرَضا حالاً فيه؛ لأن هـذه الصفات التى تتجدّد للحىّ القـادر لا يصحّ أن تحصل للعرَض ، لم يبق إلّا ما أذهب إليـه من أن الإنسان الحىّ لا يوصف بمـكان ، وهو مع ذلك مدبّر لهـذا الجَسد ؛ لأن العلم بأن الجَسد مدبَّر وله مدبّر ولا يمكن دفعه . فإذا بطل ماذكرناه من الأقسـام لم يبق إلا قولى ؛ قيل له : قد بيّنا أنه يلزم على هـذه الطريقـة كما ذكر[١] كون المدبّر لأشخـاص العـالَم مدبّرا واحـدا ، ويلزم عليه إبطال القول بأن فى العالم حَيّا قادرا .

وبعد ، فقد بيّنا فساد ماذهبتَ إليه بوجوه . فلستَ بأن تتوصل إلى صحّته بما ادّعيته من فساد الأقسام بأولى من أن نصحّح بعض تلك الأقسـام بفساد هـذا المذهب . هذا لو كان ماذكره[٢] قادحا فيما نذهب إليه ، فـكيف وهو غير مؤثّر فيه ؛ لأنه لا يمتنع عنـدنا أن تحصل للأجزاء الـكثيرة صفة واحدة ، فتـكون بمنزلة الشىء الواحـد من حيث اختصّت بتلك الصفة ، لأنه لا يخلو المنكر لهذه المقالة من أن يدّعى العلم الضرورىّ فى
فسادها، وذلك محال/ لوقوع الخلاف فيه ، ولأنه لو ادّعى العلم الضرورىّ فى ذلك لـكنا بأن ١٩١ ب
ندّعى ذلك أجدر ؛ لأنا نعلم من حالنا كوننا مريدين ومعتقدين ، فإذا بطل ادّعاء الضرورة فى ذلك لم يبق إلا أن هذا الباب ممّا طريقه الاستدلال ، فما الذى يمنع من أن تدلّ الدلالة على أن الأجزاء الـكثيرة تختصّ بكونهـا حَيَّـة قادرة لمعنى يوجد فى بعضها ، وهل هـذا القول إلّا بمنزلة قول المجسِّمة إذ[٣] ادّعت أن إثبات القديم ــ تعالى ــ حَيّا غير

(١) هذا اللفظ فى الأصل غير واضح .
(٢) لعل الأصل : « ذكرته » ويجوز تخريجه على الالتفات . (٣) فى الأصل : « إذا » .

جسم لا يُعقل ولا يصحّ ؛ فإذا بطل ماقالوه من حيث منعوا فيما طريقه الدليل أن يثبت على خلاف الأمور المعقولة فى الشاهد بطل بمثله ماقاله القوم ، وإنما يجب أن يُبنى المشكل من الأمور على الواضح ، لا أن يتوصّل بالشُبَه إلى دفع الأمور الظاهرة ، وقد ثبت أن الواحـد منا يجد نفسه مريدا معتقدا ، وأنه يجد الألم فى بعضه ، ويَفصل بين الأمرين لأنه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم ، ولا يعلم اختصاص بعضه بهذه الحالة ، فيعلم عند ذلك أن كونه مريدا لا يرجع إلى بعضه . وأنه ممّا يختص به الجملة . فإذا صحّ ذلك وجب القول بصحّة كون الأجزاء الـكثيرة مختصّة بصفة واحدة إذا حصلت مبنيَّة . فإذا ثبت من بعدُ أن هذه الجملة تختصّ بهذه الحالة مع جواز ألّا تختصّ بها علم أنها تحصل كذلك لمعنى ، فإذا لم يصحّ فى ذلك المعنى أن يوجب الحـكم لمحلّه لما قدّمنا لم يبق إلّا أنه يوجب الحـكم للجملة ، فلذلك صار حلوله فى بعض الجملة بمنزلة حلول مايختصّ به المحلّ
فى المحلّ[١] وذلك تعاقب على الجملة وتضادّ / عليه لا على المحلّ ، وكلّ ذلك يبيّن صحّة ١٩٢
ماذكرناه . وكيف يمكن أن يتوصّل بادّعاء فساد هذا القول مع ظهور صحّته إلى إثبات مذهب لا يعقل ويدلّ عليه وهذه الجملة تبيّن صحّة ماذكرناه فى هذا الفصل .

الـكلام على من قال : إن الإنسان جُزء لا يتجزّأ ، وهو فى القلب

علم أن هذا القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عرَضا حالّا فيه ، أو جوهرا مجاورا ؛ لأن كون الشىء فى غيره لا يصحّ إلا على هذين الوجهين ، وأيّهما قال فقد أبطلناه بالأدلّة التى ذكرناها فى نُصرة مانذهب إليه ، على أن الجزء فى القلب إن كان هو الحىّ المريد القادر فيجب أن يكون هو المصرِّف للجملة ، ولو كان كذلك لوجب ألاّ يصحّ أن يبتدئ الفعل فى أطرافه ، بل كان يجب أن تحصل الحركات فيها بجذب من القلب أو دَفع ، وبطلان ذلك يبيّن فساد هذا القول . وكان يجب على هذا ألّا يفصل

(١) فى الأصل كذلك .

الإنسان بين أن يكون غيره مكرها له على الأفعال وبين خلافه ؛ لأنه فى كل حال لا توجد الحركات فيه إلا على هذه الصفة ، لكنه فى إحدى الحالتين يكون المكره له المعنى الذى فى القلب ، وفى الحالة الأخرى غيره ؛ وفى علم الإنسان التفرقة بين أن يكون مختارا للأفعال وبين أن يكون مضطرا دلالة على فساد هذا القول . ولا يمكن التخلص
١٩ ب من هذا الكلام إلا بأن يقال : إن ذلك / الجزء يخترع الأفعال اختراعا فى الغير ، وهذا يوجب أن يصح أن يخترع فيما نأى عنه ، وأن يكون حاله بمنزلة حال هذا الشخص الذى هو متصل به . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول . وإنما أتى صاحب هذه المقالة من حيث إن الإرادة تختص القلب فظن أن الحى المريد هو معنى فى القلب فاعتقد هذا الفاسد ، ثم بنى عليه الحد الإنسانى(١) . وما قدمناه من قبل : من صحة كون الإنسان مريدا واحدا يبطل هذا القول . ولو أن قائلا قال : إذا ثبت فى الجملة أنها مريدة واحدة فيجب أن تكون الإرادة تحل سائر أجزائه لكان هذا أقرب إلى الشاهد(٢) من أن يقال : إن الإرادة إذا حلت القلب فيجب بطلان الأمر الظاهر الذى نجده من أنفسنا فى كوننا مريدين ومعتقدين ؛ لأن ما يبنى عليه [هذا] (٣) الكلام ضرورى ، وما قالوه من أن الإرادة فى القلب طريقه الاستدلال ، ولو كان ضروريا لكان ما نقوله من الأصل أولى ؛ لأن الإنسان يجد نفسه مريدا ثم يجد الإرادة ويعرف موضعها على الجملة عند ضرب من الاختبار ؛ كما أنه يعلم الجواهر موجودة باضطرار ، ثم يعلم أنها لا يجوز أن تكون فى مكانين عند ضرب من الاختبار .

وبعد ، فلا فرق بين من قال فى الواحد منا : إن حركاته وسائر تصرفه قد تقع بتسخير القلب ، وبين من قال : إن الله هو المسخر له فى ذلك ويبقى أن يكون المحدث فاعلا

(١) هذه الكلمة غير واضحة فى الأصل . (٢) هذه الكلمة غير تامة فى الأصل .
(٣) زيادة يقتضيها السياق .

أصلا ، على ما يقوله جهم(١) ؛ ألا ترى أنا نبطل قوله بأن الإنسان يفصل بين الحركة
١٩٣ الضرورية وبين غيرها ، فكذلك نقول لمن خالفنا / فى هذا المذهب ؛ على أنه كان يجب ألا يذم الإنسان على ما يبتدئه الواحد منا من الكلام فى لسانه ، وعلى ما يبتدئه من الحركة فى أطراف أنامله ؛ لأن هذه الأفعال واقعة على سبيل الاضطرار ، وكان يجب ألا تقع الأفعال بحسب الإدراك بالعين لأن العين غير القلب ، فلم صاروا بأن يقولوا : إن الحى هو القلب لأنه محل للإرادة بأولى من أن يجعل الحى حاسة العين [و] سائر الحواس لأنها محال للإدراك ، أو بها يصح كونه مدركا .

الكلام على من قال : إن الحى هو رُوح فى القلب

قد حكينا من قبل عن الأسوارى أن الإنسان هو ما فى القلب من الروح ، وعن ابن الراوندى أنه شىء واحد فى الحقيقة ، هو فى القلب ، وعنه أنه قال : فى البدن أرواح حية تحس وتألم ، لكن القدرة توجد فى الروح التى فى القلب ، ولذلك يختص البدن بالتسخير دون القلب ، فلا يُقدِم إلا بإقدام القلب ، ولا يمسك إلا بإمساكه . وما قدمناه من الأدلة يبطل هذا القول ؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه روح فى القلب . وما قدمناه يأتى على القولين جميعا .

وبعد ، فإن الروح لا بد من أن يبين من الجسد بصفة ؛ لأنه إن لم يختص بالرقة لم يكن روحا ، وإنما يوصف بذلك متى حصل فى الحى ، وإلا فهو من جنس الريح والنفَس المردَّد ، وما هذا حاله يستحيل كونه حيا قادرا أصلا ؛ لأن الحياة تحتاج إلى رطوبة وبنية ، وذلك لا يوجد فى الروح ، فلذلك قلنا : إن الروح كالدم فى أن الحياة
١٩٣ تحتاج إليها ، وليست من جملة / الحى ، فكيف يصح أن يجعل الحى هو الروح ، ولم يثبت أنه مما يصح أن يكون حيا مريدا أصلا .

(١) هو جهم بن صفوان الراسبى ، كانت وفاته سنة ١٢٨ .

على أنه لا يخلو من أن يقول : إن الروح الذى أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة ، فإن كان جزءا واحدا لم يصح أن يوصف بهـذه الصفة من جهة اللغة ؛ لأنها من صفات الجُمَل دون الآحاد . ويبطل بسائر ماقدّمناه فى الباب قبل هـذا . وإن كان أجزاء كثيرة ، وجاز أن تـكون مريدة واحدة فما الذى يمنع من كون هذا الشخص مريدا واحدا وإن كان أجزاء كثيرة ؟ وهل هـذا القول (1) إلا عدول عما يُعقل إلى ما لايُعقل ، وصَرْف ما يعلم من الصفات إلى ما يُشكّ فى ثباته أصلا ؛ لأن العلم بأن فى القلب روحا لا يصحّ ادّعاؤه باضطرار ولا استدلال ، والعلم بمـا نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضرورىّ ، فـكيف نصرف ذلك إلى أن المختصّ بها ما نشكّ فى ثباته ووجوده .

وقد بيّن شيخنا أبو على ــ رحمه الله ــ فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحىّ هو روح فى القلب من حيث كانت تمسك بإمساكه وتُقدم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحىّ هو العين(2) ؛ لأن سائر الأعضاء قد تُقدم بإقدامها وتمسك بإمساكها ؛ لأنه كما يتصرّف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرّف بحسب إدراك عينه ، وقد يدعـوه الإدراك إلى الأفعال ؛ كما يدعوه العلم إلى الفعل ، بل لو قيـل : إن الإرادة لا تـكون داعية أصلا لأنها تتبع المراد ، فمـا دعا إليه يدعو إليها ــ على ما بيناه فى باب الإرادة ــ لـكان أقرب . وذلك يقتضى أن قول من قال : إن الإنسان هو الحواس أقرب إلى الشبهة من هذاالقول .

والذى دعا ابن الروندى إلى القول بأن فى البدن كله أرواحا حيَّة ما أورده شيوخنا ،
١٩ ا من أنه كان / يجب ألا يألم بما يحدث فى سائر جسمه ، وإنما يألم إذا حدث الألم فى القلب ، فأدّاه ذلك إلى أن قال بهذا القول . وألزم على ذلك أن تـكون هذه الأرواح كلها قادرة ،

(1) فى الأصل : « إلا القول » . (2) فى الأصل : « الغير » .

فرأى أن ذلك يردّه فى الإنسان إلى مثل مذهبنا ، فقال : إنها حيَّة تحِسّ وتألم ، ولا يجوز وجود القدرة إلا فى الروح الذى فى البدن . وهـذا فى نهاية الفساد ؛ لأنها أجمع (1) إذا صحّ أن تحس وتألم فما الذى يمنع من حلول القدرة فى جميعها ؟ فإن قال : لأن روح القلب تختصّ بصفة بهـا تفارق سائر الأرواح ، قيل له : وما الذى يمنع فى سائرها أن تشاركها فى تلك الصفة فتصير كلها قادرة ؟ وإنما صحّ له القول بأن القلب يختص بصحة حلول أفعال فيه دون الجوارح لحاجتها إلى بِنْية مخصوصة . ونقول مع ذلك : إن سائر الجوارح لو بُنى كبِنيتها لوجب صحّة وجود هذه الأفعال فيه ؛ فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ألزمناه . فإن قال : إذا ثبت أن الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرّف والتدبير ، وإذا كانت هناك صحّ التصرّف والتدبير علمت أن الحىّ القادر هو ذلك الروح ، قيـل له : إن التصرّف قد يبطل أيضا بتفريق بِنْية العُنُق وبنَزْف الدم كله . فإن دل ماذكرتَه على أن الروح هى القدرة القادرة فيجب أن يدلّ ماقلناه على أن الحىّ القادر هو الدم وأجزاء العُنُق . وإنما صحّ ماقاله لأن الحىّ إذا كان حيًا بحياة يحتاج إلى كون الروح بهذه المنافذ؛ كما يحتاج إلى البنية والدم ، فلذلك يخرج من كونه حيًا بفقد هذه الأمور . وما ألزمناه من
١٤ قال : إن الحىّ لا يوصف بمكان : من أنه يجب ألا يمكن / على هذا القول إثبات حىّ مدبر فى العالم يَلزم القائل بهذا القول . وذلك أنه متى جوز أن يكون التصرّف الواقع فى جوارح الإنسان وأعضائه لا تعلّق له بالجملة ، وإنما يتعلّق بمعنى فى القلب ، وإن لم يكن القول بأن ذلك المعنى يجذب هذه الأعضاء ويدفعها فما الذى يمنع من القول بأن المدبّر لهذا الجسد لا تعلّق له به البتة ، ويكون مسخرا له ومدبّرا ؛ على أنه إن جاز أن يقال : إن الحىّ هو روح فى القلب ، من حيث كانت الإرادة تحلّ القلب دون غيره ، فهلاّ جاز أن يقال : إن كل طَرَف من أطرافه فيه حىّ لأنه يصح أن يبتدئ فيه الفعل ، ولو لم يكن فيه حىّ لم يصحّ

(1) كذا . والصواب : جماع .

ذلك ؛ لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعي فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حيّ . فمتى تُطرِّق بأحد الأمرين إلى إثبات حي صحّ أن يُتطرَّق بالآخر إلى إثباته . وهذا يوجب القول بأن في كل طَرَف من أطراف الإنسان (حيًا[1] قادرا) ، ويوجب ذلك كون هذه الجملة أحياء كثيرة . وذلك يمنع من وقوع تصرّفها بحسب قَصْد واحد وإدراك واحد .

الكلام على من قال : إن الفاعل القادر المدرك هو الروح دون الجسد ، وإن الجسد مَوَات

اعلم أن الذي قدّمناه من قبل يبطل هذا القول ؛ لأنا قد دللنا على أن كل محلّ ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة ، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته ، فيجب كونه من جملة الحيّ وبينا أن الحيّ هو القادر المدرك ، وأنه — وإن كان أجزاء
١٩٤ كثيرة — في حكم الشيء / الواحد من حيث كان حيًا واحدا وقادرا واحدا . فذلك يبطل قوله : إن الجَسَد مَوَات ؛ لأن هذه تفيد انتفاء الحسّ والإدراك ، وإذا دللنا على ثبوتهما في أجزاء الجسد فقد بطل ما قاله . وإذا ثبت أن الروح من قَبِيل النَّفَس والريح ، وأن ما اختص بهذه الصفة لا تحلّه الحياة وإن كان الحيّ بحياة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بطل ما قاله : من أن الحيّ هو الروح .

وبعد ، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النَّفَس[2] المتردّد ، أو يريد بذلك ما يحكى عن النظّام — رحمه الله — في الإنسان . فإن أراد الأول فقد بيّنا فساده . وإن أراد الوجه الثاني فسنفرد فيه الكلام من بعد . وقد بينا من قبل أن

(١) في الأصل : « حي قادر » .
(٢) في الأصل : « والنفس » .

الحيّ كما لا يصحّ أن يدرك ويفعل إلا مع كون الروح في المخارق[1] فكذلك لا يصحّ أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو عليه من البنية ؛ لأن تفريق عُنقه وتوسيط جسده يخرجه من كونه حيًا ؛ كما أن إخراج روحه يخرجه من كونه حيًا . وإذا كان لا بدّ في كونه حيًا من كلا الأمرين فلِمَ قال : إن الحيّ هو الروح دون الجَسَد ، وبم ينفصل ممّن قال : إنه الجسد دون الروح . بل يلزمه على ذلك أن يكون الحيّ هو الدم دون الروح والجسد ؛ لأن نَزْفه عن البدن يُخرِجه من كونه حيًا . وقد تقصّينا ما يُبطِل هذا القول من قبل .

الكلام على من قال : إن الحيّ هو الجسم والروح جميعا

قد حكينا عن بشر بن المعتمر هذا القول . وعن هشام بن عمرو أنه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنسانًا إلا بها[2] من أحد قسمي الإنسان / وقد حكى عن بعضهم ١٩٥
أن الروح هي الحياة . وعن بعضهم خلاف ذلك . وحكى عن أبي الهُذَيل — رحمه الله — في الحياة أنها يجوز أن تكون عَرَضا ، ويجوز أن تكون جسما .

واعلم أن الذي يدخل في جملة الحيّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره . ولذلك قلنا : إن الشَّعَر والعظم والدم ليست من جملة الحيّ ، من حيث عُلِم من حالها أن الحياة لا تحلّها ، وإنما نعلم التفرقة بين ما تحلّه الحياة وبين ما لا تحلّه بالإدراك ؛ لأن الحياة ؛ إذا كان لا بدّ من أن تختصّ لجنسها بحكم تبين به من غيرها من الأعراض ، وكان لا حكم بفعل لها تبين به إلّا صحة الإدراك بها ، فيجب أن نحكم في كل محل صحّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة ، ونقضي على كل محلّ لا يتأتّى ذلك به أنه لا حياة فيه ،

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والأنف .
(٢) كذا ، والعرض مذكر ، وأراد به الصفة .

وإنمـا جعلنا علامة وجود الحيـاة فى المحـلّ هـذا دون سائر الإدراكات لأنها[١]
تحتاج إلى بِنْيـة مخصوصـة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحـة والطعم ، فلا
يمتنع فى ذلك الإدراك إذا انتفى أن يقال : إنما انتفى لانتفاء البنيـة لا لانتفـاء الحياة،
وليس كذلك إدراك الحرارة والألم ؛ لأنه لا يُحتاج فيهما إلّا إلى محلّ الحيـاة ؛
فوجب لذلك أن يُحكم بثبوت الحيـاة عند صحّتهما وبانتفائه عند انتفائهما . وإذا صحّ
ذلك وعلمنا أن الروح هو النَّفَس المتردّد وأنه لا يدرَك به كما لا يدرَك بالشَّعَر فيجب أن
يحكم بأنه لا حيـاة فيها على وجه من الوجوه ، وإذا لم يكن فيـه حياة لم يصحّ أن يعدّ
من جملة الحىّ ؛ كما لا يصحّ أن يعدّ من جملة الحىّ مايلتزِق بجسمه من الأجسام . ولو
جعلنا علامـــة كون الشىء من جملة الحىّ الاتصال لوجب لو خَلَق ـ تعالى ـ بين
الإنسان والجبل اتصالا أن يكون من جملة الحىّ ، ولوجب أن يستحيل اتصال حىّ بحىّ
لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من / ١١
جملته ، ولأن المستفاد بقولنا فى الشىء : إنه من جملة الحىّ أنه ، يلحقه بصفـــة الحىّ
وما يصحّ فى الحىّ من حيث كان حيًا . وإذا صحّ ذلك فقول القائل فى الشىء : إنه
من جملة الحىّ ولا يثبت فيه هذا الحـكم خلاف فى عبارة لا وجه للمضايقة فيها . فإن قال :
إنما قلت : إن الروح من جملته لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حَيًا ، قيل له : إنه لا يجب أن
يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم ، ألا ترى أنه لولا الحركة لم يوصف المحلّ بأنه
متحرّك ، ولا يجب أن تكون الحركة داخلة فى الاسم حتى يكون قولنا : متحرّك يفيده ويفيد
الحركة . فإن قال : إنى مخالف فى الأمرين جميعا ، قيل له : إن ذلك يؤدى إلى أن يكون
الإنســان إذا شَتَم الحىّ وذمّـه ومدحه فقد ذمّ البنية والروح والدم ، وإذا ضرب
الحىّ أن يكون ضاربا للجسم والعَرَض ، وإذا عبد الخالق وقصد ذلك أن يكون قد

(١) أى سائر الإدراكات ، أى غير إدراك الحرارة والبرودة والألم .

عبد الله وعبد خَلْقه ، وظهور فساد هذا القول يغنى عن الإطالة ، فإن قال : إذا جاز
عندكم فى الأجزاء الكثيرة أن تـكون قادرا واحدا ، وحيًا واحدا فهلّا جاز ما قلتُه فى
الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيًا ؟ قيل له : إنا لم نحـكم بفساد ما قلته من حيث
يقتضى كون الأشياء الكثيرة حيًا واحدا ؛ لأنا نقول بذلك ، وإنما أبطلناه من الوجه
الذى تقدّم ، فلا وجه لهذا السؤال ، ولا فرق بينك وبين من قال : إذا جاز عندكم فى
الأجزاء الكثيرة أن تكون حيًا واحدا فهلا جاز أن يكون كل جسم فى العالم حيا
واحدا فما به تجيب عن هذا السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته . فإن قال : إذا جاز عندكم
١٩٦ أن يكون من جملة الحىّ ما لولاه لم يَخْلَ بكونه حيًا فبأن يدخل فى / جملة الحىّ ما لولاه
بطل كونه حيا أولى ؟ قيل له : قد بيّنا أن الذى يجب كونه من جملة الحىّ ما يُلحقه حكم
الحياة ؛ فإذا لحق يدَه وسائر أطرافه هذا الحـكم فصحّ أن يدرك بها الحرارة والألم وجب
كونها من جملة الحىّ ، وإن كان فَقْدها لا يؤثر فى كونه حيًّا ، وليس كذلك الروح
وغيرها ؛ لأن الإدراك لا يصحّ بها فيجب ألّا تـكون من جملة الحىّ ، وإن استحال
كونه حيًا إلا معها ؛ كما لا يجب ذلك فى الدم والشَّعَر وغيرهما من الأمور التى لا يجوز أن
أن يكون حيا إلّا معها .

وبعد ، فإنّ علمنا بأنه يصحّ من الإنسان أن يبتدئ الفعل من أطراف أنامله يدلّ على
أن الحىّ ليس هو الروح . فإذا دلّ ذلك على أنه بانفراده ليس بحىّ وجب ألّا يكون مع
غيره حيًا ؛ لأنه لا يجوز أن يُقرن إلى ماله تأثير فى الحـكم العقلى ما لا تأثير له فيه .
فأمّا من قال : إن الحياة هو الحىّ فقوله فى نهاية الفساد ؛ لأن العلّة لا يجوز أن تختصّ
بالصفة الموجَبة عنها ؛ ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تـكون متحركة ؛ وذلك يمنع من
كون الجملة نفسها هى الحىّ .

وبعد ، فإن الحىّ القادر هو الفعّال ، وقد عرفنا أن الفعل لا يصح منا إلا باستعمال محلّ

الفعل واستعمال الآلات ؛ وذلك لا يصحّ إلا والقادر جسم . ويبيّن ذلك أنا نعلم من أنفسنا ما تختصّ به من كوننا مريدين ومعتقدين ضرورة ، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلا ، وما لا يُعلم باضطرار بألّا نعلم صفته باضطرار أولى . فلو كان الحيّ هو العرَض لم يصحّ أن يعلم القاصد النية باضطرار البتّة ، وكل ذلك يُبطل ما قاله القوم .

١٩٦ وأما قول الشيخ أبى الهذيل / ـ رحمه الله ـ فى الحياة : إنها يجوز أن تكون عرَضا ، ويجوز أن تكون جسما ، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحيّ لا يكون حيّا إلا بعَرَض يحلّه وبروح تحصل فيه ، وسمّاها جميعا حياة . ولهذا قال : إن الحياة يجوز أن تكون عرَضا ، ويجوز أن تكون جسما ، وهذا خلاف فى عبارة ؛ لأن الروح عبارة عن النَفَس المتردّد فى مخارق الإنسان ، ولذلك وصفها الله ـ تعالى ـ بالنفث[1] والنفخ ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة ، وقد ثبت فيما هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجب لغيره حالا ؛ لأن المُجاور لا يختصّ بما جاوره اختصاص العِلّة بالمعلول ، ولأنه لو أوجب كونه حيّا لأوجبه لجنسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح فى إيجابه كونه حيّا ؛ لأن الجواهر متماثلة ، وبطلان ذلك يبين فساد من قال بهذا القول . فأمّا إذا جعل الموجب لكونه حيّا العرَض الحالّ وعبّر عن الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حيّا إلا معها فإنما خالف فى عبارة ؛ لأن المعنى الذى قصده ممّا نقول به . وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة ؛ لأن الحياة عبارة عن المعنى الذى به صار حيّا ، ولم يصر حيّا بالرُوح كما لم يصر حيّا بالدم والبنية ، وإن احتيج إليهما جميعا .

(١) فى الأصل فى غير وضوح : « بالنفس » والظاهر ماأثبتنا . والنفث : النفخ .

الكلام على أبى إسحاق النظام رحمه الله

وقد حكينا عنه فى الإنسان أنه الروح ، وأن الروح هى الحياة المشابِكة لهذا الجسد ، وأنها فى الجسَد على جهة المداخلة ، وأنه جوهر واحد غير مختلِف ، وهو قوىّ حىّ عالم بذاته . وقد بينّا من قبل أن هذا الشخص لا / تختلف أجزاؤه فى أنه يدرك بها أجمع[1] ١٩٧ الحرارة والبرودة والألم ، وبينّا أن ذلك إنما يصحّ إذاحلّتها الحياة ، وأن ماتقتضيه الحياةُ لجنسها هو هذا الحكم ، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه ، وبينّا أن بحلول الحياة فى المحلّ يصير المحلّ من جملة الحىّ ، فإذا صحّ ذلك وجب كون هذه الجملة هى الحيّة القادرة دون الروح البسيط .

وبعد ، فإن الواحد منا قد يحرّك إحدى يديه فى جهة والأخرى فى خلافها ، ولو كان الحىّ هو شيئًا فيه لم يصح ابتداء الحركات المختلفة فى الأطراف . ويبين صحّة ذلك أن فقد هذه الآلات يؤثّر فى صحّة الفعل منه على بعض الوجوه ؛ لأن يده إذا شَلّت لم يمكنه ما يمكنه فيها إذاكانت صحيحة ، وإذا لحق رِجْلَه زَمَانة لم يصح منه المشى ، فلولا أن هذه الآلات من جملة الحىّ لم يجب ذلك فيها . وليس لأحد أن يقول : إنما تعذّر عليه الفعل بها ؛ لأنها لا تحتمل الأفعال وحالها هذه ، وذلك أن الزمانة لا تمنع من صحّة وجود الحركات فيه ؛ فلذلك لو حرّك[2] القديم ـ تعالى ـ الرِجْل الزمِنَة لصحّ ذلك ؛ وكذلك اليد الشّلّاء . فإذا صح بذلك احتمالها للحركات وجب صحّة ما قدّمناه . من أن تعذّره عليه هو لأنه من جملة القادر ، وأنه يحتاج فى صحّة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون هذه الآلات على أوصاف مخصوصة . وبمثل هـذه الطريقة نستدل على فساد قوله فى الحواس ؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المدركات بها ، فلو كان الإنسان هو الروح وهذا

(١) كذا . والواجب : جماء أو جم . (٢) فى الأصل : « حول » .

الشخص هو قالَب وهيكل لوجب ألّا يؤثر فى الإدراك فسادُ بعضه ؛ كما لا يؤثر ذلك فى
فساد ثوبه وسائر ما يتّصل بجسمه ، وكلّ ذلك مع ما بيّناه من الأدلّة من قَبْـل يوجب
بطلان ما ذهب إليه . على أنه / إذا جاز له أن يقول فى هذا الشخص : إنه ليس بحىّ ١
وإنما الحىّ روح بسيط فيه[1] ليجوزنّ لغيره أن يثبت تلك الروح قالبا وظرفا للحىّ ، ثم
كذلك فى ذلك القالَب الآخر . وهذا يؤدى إلى ألاّ يثبت حيّا لا الجسم ولا الروح .

وبعد ، فإن أراد بقوله فى الروح : أنها الحياة الحالّة فى الأجزاء فقد بينا أن الحياة
لا يجوز أن تـكون حيّة عالِمة قادرة . وإن أراد بذلك النفَس المتردِّد فقد بينا أنه
لا يحسّ به ولا يألم . وقد بينّا من قبل أن كل طريق يُوصَل به إلى أن الجسم هو الحىّ
وأنه لا يجوز أن يـكون جزءا واحدا ، يتوصّل به إلى أن ذلك الحىّ هو هذا الشخص
دون جسم منبثّ فيه .

وأحد مايُعتمد عليـه فى إفساد قوله أن الروح التى قال فيها : إنها حيّة لا يخلو من
أن يكون كل جزء منها حيّا قادرا مريدا أو[2] الجملة قادرة مريدة . فإن قال : إن كل
جزء منها كذلك ولابدّ له منه على قوله : إنه حىّ لذاته عالم قادر لذاته ؛ لأن الصفات
الذاتيّة تتناول آحاد الأشياء دون جُمَلها فلذلك لا يصحّ فى جملة من الأجزاء أن تـكون
جوهرا واحدا وسوادا واحدا . فإن قال : لست أريد بقولى : إنها حيَّة لذاتها ماتذهبون
إليه فى الصفات النفسية ، وإنما أريد أنه حىّ لا لعلّة ؛ لأن الصفات عنـدى إمّا أن
تـكون للذات أو لعلّة ، قيل له : إن الصفات المستَحَقّة [لا[3]] لعلة يجب أن تتناول
أيضا آحاد الأشياء دون جُمَلها ، إلّا إذا كانت الصفة تتعلّق بصفة لعلّة ، فيصحّ فيهـا
أن ترجع إلى الجملة ، وهذا كما نقوله فى كون المدرِك منا مدرِكا : إنه وإن اختصّ بذلك

(١) كذا . وهو على تقدير قسم هو جواب (إذا) .
(٢) فى الأصل : « و » . (٣) زيادة يقتضيها السياق .

لا لعلّة فإنه يرجع إلى جملته من حيث كان المصحِّح له كونه حيّا ، وإنما صار حيّا بحياة .
١٩٨ فأمّا إذا كانت الصفة مستحَقَّة لا لعلّة ولم تتعلّق بصفة مستحَقَّـة لعلّة / على ماذكرناه
فى المدرِك فمن حقّهـا أن تتناول الآحاد والأجزاء دون الجُمَل ، وإن كانت[1] تجرى
مجرى الصفات الذاتية فى هذا الوجه . فقد بان أن فَرْعه إلى هذا الوجه لم يؤثّر فى صحّة
ما ألزمناه . فإذا ثبت أنه يلزمه ــ لا محالة ــ القول بأن [يـكون[2]] كل جزء منه
حيّا قادرا مريدا لم يَخْلُ القول فى ذلك من وجهين : إمّا أن يقول : إنهـا أجمع فاعلة
واحدة ، أو كل جزء منها قادر فاعل ، ولا يصحّ الوجه الأوّل لما[3] فيه من إثبات
فعل لقادرين ؛ لأن ذلك يوجب أن يجوز أن يريد بعضهم ضدّ ما أراده الآخر ، وأن
يقع التمانع بين أجزاء الإنسان ، حتى يصحّ أن يريد القلبُ الـكلام فيأباه اللسان ،
أو يريد المشى بالرِجْل وتأباه الرجل ؛ وفساد ذلك بيّن بطلان هـذا القول ؛ لأنا قد
بينّا أن التصرّف يقع من جملة الإنسان بحسَب قَصْـده ودواعيه ، وأن معنى التمانع
لا يصحّ فى أجزائه ، كما يصحّ فى جماعة الأحياء . فإن قال : إنى أقول : إن كلّ جزء
من الروح إذا أراد شيئا فلابدّ من أن يـكون الآخَر مريدا له ، فإذا اتّفقت الأجزاء
فى الإرادة لم يقع التمانع ، وذلك لا يَمنع من كون كل واحـد قادرا مريدا ، قيل له :
لا يخلو اتّفاقهم فى الإرادة من أن يـكون على جهة الإلجاء والاضطرار بأن يحمل بعضُهم
البعضَ على موافقته فى الإرادة ، أو على جهة الاختيار بأن يـكون هناك أمر يوجب
اتّفاقهم فى الإرادة ، أو أن يتفقوا فى الإرادة لا لسبب جامع لهم عليه لـكن على جهة

(١) فى الأصل : « ما » وقد بدا لى أن الصواب ماأثبت .
(٢) زيادة اقتضاها نصب « حيا قادرا مريدا » الآتية .
(٣) كأن هنا عبارة ساقطة فى النسخ . والأصل : « ولا الوجـه الثانى » وقوله : « لأن ذلك يوجب ... » تعليل لهذا أو يكون قوله : « الأول » صوابه : « الثانى » .

١٩ ا التبخيت [1] وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتفقوا فى الإرادة على أن / يحمل [2] بعضهم
بعضا عليه لوجوه . منهـا أنه كان يجوز ألّا يحمله عليه فيقع التمانع ، فـكان يجب فى
الإنسان أن تختلف به الأحوال فيقع التمانع فى أطرافه مرّة ، ولا يقع أخرى ، وقد قدّمنا
فساد ذلك . ومنهـا أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعضَ الآخر على موافقته فى
الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعضُ هذا البعضَ على هـذا الحـكم ؛ لأنه لا مزيّة
لأحد البعضين فى هذا الباب ليس [3] للآخر ؛ سيّما ومن قوله : أن الإنسان جنس
واحد لا يجوز أن يختلف ، فيجب على هـذا ألّا يـكون لبعضه من المزيّة ما ليس
لسائره . فإن قال : إن المريد الذى هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته فى الإرادة
ويـكون بذلك أولى ، على مانجده من أنفسنا ، قيل له : إنما صحّ ذلك عندنا ؛ لأن
المريد هو الجملة ، فيصحّ أن يقع منه الأفعال بحسب قصدها ، وليس كذلك قولك :
إن كل جُزء من الرُوح يصحّ كونه مريدا ، فليس للقلب عندك من المزيّة ماليس لغيره .
فإن قال : إن بعضهم يحمل بعضا على موافقته فى الإرادة من حيث علموا أن الصلاح فيما
أرادوه ، قيل له : إن ذلك يوجب أن يريد كل واحد منهم لـمكان علمه بأن المراد
صلاح لا على جهة الحَمْل ، على أنه إن جاز أن يقال فى الروح التى حصلت فى هيكل
واحد وقالَب واحد : إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة فى الإرادة وإن لم يكن
هناك مايوجب ذلك فيها ليجوز [4] أن يقال فى جماعة الأحياء : إن بعضهم يحمل بعضا
١٩ ب على هذا الحـكم ، وظهورُ فساد ذلك لعلمنا أن الواحد منا قد يـكره ما / يريده صاحبه
دلالةٌ على فساد هذا القول .

---

(١) أى الحظ والنصيب من غير علة ، والـكلمة مأخوذة من البخت .
(٢) كذا . والأولى : يُحمل .
(٣) كذا . والأولى : «ليست» وقد أول المزية بالفضل .
(٤) كذا . ومن عادته أن يقول : « ليجوزن » .

فإن قال : إن القالَب الواحـد إذا جمع الأحياء شاهد بعضُهم بعضا فصحّ حمل
بعضهم بعضا على الموافقة فى الإرادة وفعْل المراد ، وليس كذلك حال جماعة الأحياء فى
الهيا كل المتغايرة ، قيل له : إن أول مافى هذا نقض قولك : إن الإنسان عندك لا يُرَى ،
فلا يصحّ أن يرَى بعض الأجزاء بعضا ، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة
لا تقتضى الحمل والإكراه ، كما لا تقتضيه المباعدة ، فحـكم الأحياء فى القالَب الواحد
حكم الأحياء فى الهيا كل الـكثيرة ، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله ــ سبحانه ــ
جماعة أحياء بعضَهم ببعض أن يحمل بعضُهم بعضا على الموافقة فى الإرادة ، وهذا ظاهر
الفساد . فإن قال : إنهم يتفقون فى الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه ،
فيدعوهم هذا السبب إلى أن يجتمعوا على إرادة الشىء فهذا يَبْطل من وجوه . منها أنه
لا يخلو من أن يقول فى كل حىّ : إنه يجب أن يعلم مايعلمه الآخَر من حيث كان عالما
لذاته . فإن قال ذلك فقـد بينّا فساده . ويجب أيضا فى الأحياء المتغايرى الطرق مثلُ
مايجب فى الأحياء إذا كان القالب واحدا حتى لا يقع اختلاف بين الأحْياء فى الإرادة
البتّة ، وهذا معلوم خلافُه باضطرار . فإن قال : إن الأحياء إذا جمعهم الهيكلُ الواحد
اتفقت دواعيهم لعلم بعضهم لحال بعض ، وليس كذلك سائر الأحياء ، فهذا [1] ممّا قد
بينّا فساد التعلّق به . ومنها أن حقّ كل حيّين تصحّ عليهما الإرادة ألّا يمتنع أن يختلفا
فى الإرادة ، وإن اشتركا فى العلم بحال مراد ، وهذا بيّن من حال الأحياء / منّا فلا يصحّ ٢٠٠
دُعاء سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة .

وبعد ، فمتى ثبت أن الجملة تتصرّف بحسب قصد واحد فمن أين أن ذلك إنما وجب
موافقة أجزاء الروح فى الإرادة ، دون أن يجب لـما نقوله من أن الجملة حيّة واحـدة .
فإن قال : إنما صار ماقلتـه أولى لأن الدلالة قد دلّت عنـدى على أنه حىّ لذاته ،

---

(١) فى الأصل : « وهذا »

ولا يصحّ فى الصفات الذاتيّة أن ترجع إلى الجُمَل ، قيل له : قد بيّنّا فساد ذلك ، وسنأتى على كل مايرِد من الشُبَه فيـه . فأمّا إذا قال : بالاتفاق يجتمعون على إرادة الشىء فذلك ممّا لا يجب استمراره ، ويجب ألّا يمتنع فى كثير من الأوقات أن يقع التمانع بين هذه الأجزاء ، على ما ألزمناهم فإن قال : إنى أثبت كلّ جزء حيًّا قادرا ، وأثبت جملة الروح مع ذلك قادرة حيّة فلذلك لم يقع التمانع بين هذه الأجزاء ، قيل له : إن الحياة إن أوجبت كون المحلّ حيًّا لم يصحّ أن يرجع إيجابها إلى غـير ذلك المحلّ ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسها ، ويجب مع ذلك متى جوّز هـذا فيها ألّا يكون لرجوعها إلى المحلّ حكم ، فلا يكون لقوله : إنها توجبُ الحكم للمحلّ معنًى . وهذا رجوع إلى مانقول به .

فإن قال : إذا جاز فى الحياة أن توجب الحكم للجملة الهزيلة ، ثم توجب الحكم لها وقد سمِنت فهلاّ جاز أن توجب للمحل وتوجب للجملة ؟ قيل له : إن الحياة عندنا توجب الحكم للجملة المدركة ، ولا معتبَر فيها بالصغر والكِبَر : لأن الجملة لا تختصّ بالأجزاء ؛ فلذلك لم يَفترق الحالُ بين أن تكون هزيلة أو سمينة ، وليس كذلك لو أوجبت الحكمَ للمحلّ ؛ لأنه كان يجب أن يوجب لجنسها الحكم لمحالها ، ولا يتعدّى الحكم المحلّ ، فلو جوّزنا أن يوجب الحكم للجملة لأدّى ذلك إلى قلب
٢٠ ب جنسها ، وهذا فى نهاية / الفساد .

فهذه الجملة تبين فساد هذا المذهب .

وسنورد الآن جملة من أسْوِلتهم .

ذكر شبههم والأجوبة عنها

سـؤال

قالوا : قد ثبت أن الإنسان يجب أن يكون حيًّا قادرا ، فلا يخلو من أن يكون قادرا لذاته ، أو قادرا بقدرة ولا يجوز أن يكون قادرا بقدرة ؛ لأنه لو كان كذلك لأدّى إلى أن يَقوى الشىء بما هو مخالف له ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوى الحرّ بالبرد أو الحارّ بالبارد ، فإذا استحال ذلك استحال كون القادر قادرا بقدرة . وإذا بطل ذلك لم يبق إلّا مانقوله : من أن القادر لا يجوز أن يكون جملة واحدة ، بل يجب فى كل جزء أن يكون قادرا .

وهذا غلط ؛ لأن الحرّ فى الحقيقة لا يقوى بالبرد ، ولا الحارّ بالبارد لأن انضمام البرد إلى الحرّ فى المحلّ الواحد محال ، ولذلك لم يقوَ به ، والحارّ إذا انضمّ إلى البارد لم يتغيّر حال كل واحد من المحلّين عمّا كان عليه فى حال الانفراد ، وكذلك لا يجوز أن يقوى الحارّ بالحارّ لأنهما إذا تجاورا فحال كل واحد منهما كحاله عند الانفراد . وإنما يقوى الحرّ فى المحل بالحرّ فى ذلك المحلّ . والمراد أنه يدرك ذلك المحلّ أشدّ حرًّا ، كما يدرَك المحلّ الذى فيه سوادان أشدّ سوادا من غير أن أثّر أحد الحرّين فى الآخر . وإنما يوصف المحلّ بأنه أشدّ حرًّا على ماذكرناه من غير أن يؤثّر أحدهما فى الآخَر ، والحرّ لا يقوى إذاً بالحرّ ولا البرد بالبرد ولا الحارّ بالبارد ولا الحارّ بالحارّ ، فكيف يجوز أن يجعل ذلك أصلا للقادر ، ويمنع من أن يكون قادرا بما هو مخالف[1] مع أن القوم لم يجدوا الشىء يقوى لا[2] بجنسه ولا بمخالفه .

وبعد ، فإنه / يجب على هـذا الاعتلال ألّا يتحرك المحلّ بما يخالفه ، ولا يسودّ بما ٢٠١

(١) فى الأصل : « يخالف » . (٢) فى الأصل : « إلا » .

يخالفه ، ولا يدلّ الدليل على مايخـالفه ، ولا يولّد النظَر مايخالفه ، ولا يشبَع أحدنا بمـا يخالفه ، ولا يستعين بآلات تخـالفه . ومن قول صاحب هذه العلّة أن المحلّ يتحرّك بمـا يخـالفه ، وأن الحيّ يستعين بالأعضـاء وهى مخالفة له . ومن قوله أن الدليل يدلّ على مايخالفه (لأن(١) الذين يعدلون عن هـذه الطريقة السويّة فيمنعون من أن يدلّ الشيء إلّا على جنسه) . ومن قوله أن الرائى يستعين بالشعاع على الرؤية وإن كان مخالفا للبصر عنده . ومن قوله أنه يفعل ويريد عنـد الخاطر وإن لم يكن الخـاطر مريدا ، وكل ذلك يُبطل ماتعلّق به .

وبعد ، فإنا قد بينّا من قبل أن الجملة هى القاصـدة ، وتصرّفهـا يقع بحسَب قصدها وإرادتها ، وأن ذلك يدلّ على اختصاصها بحال(٢) تفارق به مَن تعذّر عليه الفعل ، فإذا صحّ كونهـا بهـذه الصفة فى حال دون حال وجب كونه قادرا بقـدرة ، ووجب كون القدرة عرَضا مختصّا به ، وإلّا لم تـكن بأن يكون قادرا بها أولى من غيره . وهذا يوجب كونها حالّة فى بعضه ، ولا تـكون كذلك إلّا وهى مخالِفة له مخالَفَة العرَض للجوهر . فإذا ثبت ذلك وجب القضاء بأن الشيء يقوى بما يخالفه ؛ كما يوجد ويحدث بما يخالفه ، وأن يبطل ما اعتدّ به مما ينقض هذه الأصول .

سـؤال

وربما عبّروا عن قريب ممّا قدّمناه بعبارة أخرى ، فيقولون : كيف يجوز أن يقوى القوىّ بما ليس من شأنه أن يكون قويّا ؛ وكيف يحيا بما ليس فى شأنه أن يكون حيّا . ولئن جاز ذلك ليجوز(٣) أن يقوى السواد بما ليس من شأنه أن يكون سوادا ، والحرارة بما ليس من شأنه أن يكون حارّا .

(١) مابين القوسين غير ظاهر فى هذا المقام .
(٢) فى الأصل : « حال » .
(٣) كذا . والصواب : « ليجوزن » .

وهـذا يسقط بكل / ماقدّمناه أوّلا ، فلا وجه لإعادته . ولو أن قالبا قلب هـذا ٢٠١
الكلام وحكم فيـه بالضدّ ممّا قالوه فقال : كيف يقوى الشيءُ بما من شأنه أن يكون قويّا . ولئن جاز ذلك ليجـوز أن يتحرّك الشيء بمـا مِن شـأنه أن يكون متحرّكا لـكان أسعد بهـذا القول ممّا أورده السـائل . والأوّل(١) مستمرّ على ماذكرناه ؛ لأنه لا يجوز أن يصير الموصوف على صفة من الصفات لغيره ، ولذلك الغير مثل هذه الصفة ، وإنما يجوز ذلك فيه إذا لم يكن لذلك الغير مِثْل هذه الصفة . وهذا بيّن فى العلل كلهـا وفى وجوب(٢) الحُسْن والقبح والوجوب وما شاكلها حتى الأدلّة ؛ لأن الشيء لايجوز أن يدلّ على مثله ، وإنمـا يدلّ على ماخالفه ، من حيث لا يجوز أن يحصل بينه وبين المدلول التعلّق الذى تقتضيه الدلالة إلّا وهو مخالِف له . وكذلك الفاعل فإن مايقع منه مخالف له وإن كان فى حكم العِلّة فى حدوثه ، فأمّا السبب فلايولّد فى الأكثر إلّا مايخالفه على هـذه الطريقة ، ولا يخرج عن ذلك إلّا بتوليد الاعتماد لمثله ، على قول أبى هاشم ـ رحمه الله ـ ولا يولّد ذلك إلا على جهة التبع لمـا يولّده من مخالِفه ، فلا يصحّ التعلّق به . وبعد ، فإنه يولّد مثله ومخالفه ، فـكيف يجعل أصلا فى أنه لا يقوى إلا بما هو قوىّ دون أن يجعل أصلا لضدّه وخلافه . وهذا بيّن .

سـؤال

قالوا : لو جاز أن يقدِر الواحد منا بما هو مخالف له لجاز أن يقدر بكل ماهو مخالف له من الأعراض . فإذا استحال ذلك بطل كونه قادرا بقدرة ، وثبت أنه قادر لذاته أو لا لذاته ولا لعلّة ، فأيّهما كان فيجب أن يكون القادر الحىّ جزءا واحدا .

(١) فى الأصل : « مستمره » ويظهر أن الأصل : « غير مستمر » فسقط لفظ (غير)
(٢) كذا . والأظهر : « وجوه » .

٢٠١ وهذا ممّا بينا فساده ؛ لأنا / قد دللنا على أن الأمر بالضدّ ممّا قالوه ، وأن الموصوف لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات لغيره إلّا وذلك الغير مخالف له ، فلا وجه لإعادته .

وبعد ، فقد ثبت أن المتحرك يتحرك بما يخالفه ، ولم يجب أن يتحرك بكل مايخالفه حتى يتحرك بالسواد والحركة . وكذلك الشىء يدلّ على بعض مايخالفه ، ولايجب كونه دالّا على كلّ مايخالفه ، فإذا جاز أن يقدر القادر منّا على مايخالفه من الأفعال ولا يجب أن يقدر على كل مايخالفه ؛ لأنه لا يقدر على الألوان والطعوم والأراييح [1] فهلاّ جاز أن يقدرِ ببعض مايخالفه ، ولا يجب كونه قادرا بكلّ مايخالفه .

سؤال

قالوا : لا يخلو القادر من أن يكون معنى واحدا ، أو الروح البسيطة التى لا يتغيّر حالها ، أو الجملة التى تشيرون إليها . فلو كان هو الجملة التى يجوز عليها الزيادة والنقصان فى السِمَن والهُزال لما صحّ من الإنسان أن يعلم اليوم أنه الحىّ القادر من قَبل إذا تغيّرت أجزاؤه إلى زيادة ونقصان ، ولما صحّ أن يُذمّ السمين على ما كان منه فى حال هُزاله ؛ والهزيل على ما كان منه فى حال سِمَنه ، ولما صحّ فى الحياة والقدرة أن تتعلقا بالجملة وقد تغيّرت إلى زيادة ونقصان ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسهما ، فإذا بطل ذلك وجب بطلان القول بأن الجملة هى الحيّة القادرة ، وليس وراء ذلك إلا القول بأن الحىّ القادر معنى واحد [2] ، على مايقوله مُعَمّر ، أو الروح البسيطة التى لا تتغيّر بالزيادة والنقصان فى الهيكل .

(١) جمع أرياح جمع ريح . وينكر بعض اللغويين أرياحا ويوجب أرواحا ، ولكن أرياحا جاءت فى كلام الفصحاء .
(٢) فى الأصل : « واحدا » .

وهذا غلط ؛ لأن العلم بأن [1] القادر لايتناول الأجزاء التى تقع عليها الزيادة والنقصان وإنما يتناول المختص بهذه الصفة ، والجملة من حيث تختص بهذه الصفة لا يتغيّر حالها بالزيادة / والنقصان فيها ؛ لأنها على حَدّ واحد فى كونها قادرة عالمة سمِنت أو هُزِلت . فإذا ٢٠٢
لم يتغير حالها فى نفسها لم يتغيّر حال العلم بها ؛ لأن العلم بالشىء على ما هو به . وكذلك القول فى الذمّ والمدح ؛ لأن الجملة لا تُمدح لأمر يرجع إلى تفصيل أجزائها ، وإنما تمدح لاختصاصها بأنها فاعلة للحسن [2] على وجه مخصوص ، وذلك يرجع إلى كونها قادرة . فإذا لم يتغيّر حالها فى كونها قادرة بالزيادة والنقصان فكذلك لا يتغيّر حالها فيما تستحقّه من الذم والمدح . وإنما كان يلزم ما قاله السائل لو توجه الذمّ والمدح إلى الأجزاء ، فكان يقال : إذا كان فى حال إقدامه على القبيح نحيفا ، فلو ذممناه وقد سمِن لكنّا قد ذممنا من الأجزاء ما لم يقع منه القبيح . فأمّا إذا كان الذمّ والمدح موجّها نحو القادر الفاعل من غير اعتبار للأجزاء فما قاله ساقط .

وبعد ، فمتى رجع هذا السائل إلى العلم والذم والمدح بطل عليه أصل مقالته ؛ لأن الناس أجمع يعلمون أحوالهم وإن لم يخطر ببالهم فى الإنسان أنه الروح البسيطة أو معنى فى القلب ولا يجوز أن يعلموا من حالهم ذلك ولمّا يخطر ببالهم المعلوم . فإذا علم الواحد منهم أنه الذى كان مريدا وقاصدا ومعتقدا وإن تغيّرت أحواله فى الزيادة والنقصان ولم يخطِر بباله إثبات شىء فى الناظر سوى هذه الجملة فكيف يتوصّل بذلك إلى إثبات ما لا يعقله هذا العالم . وكذلك فقد يستحسن العقلاء الذمّ والمدح وإن لم يعتقدوا ما قاله القوم إذا عرفوا الجملة وتصرّفها على الحدّ الذى يُستَحقّ عنده الذم والمدح . وذلك يُبطل ما تعلّق به .

فأما ما ذكروا من أن الحياة والقدرة إذا لم يصح تعلّقهما بجملة صغيرة لم تتعلّقا [3]

(١) هذا خبر (أن العلم) .
(٢) فى الأصل : « للقبيح » وظاهر أنه سهو من الناسخ .
(٣) فى الأصل : « يتعلقان » .

٢٠٢ ا بجملة كبيرة لما فيه من قلب جنسها ، فيجب ألا يكون العالِم القادر ما يجوز عليه /
الزيادة والنقصان فقط ؛ لأنهما يوجبان الحكم للجملة من غير اختيار الأجزاء على التفصيل ، على نحو ما ذكرناه فى العلم ، فلا يمتنع تعلقهما بالجملة وإن تغيرت فى الزيادة والنقصان ، فإذا جاز فى القدرة المتعلقة بغيرها لجنسها أن تتعلق بأشياء ثم تخرج من أن تكون متعلقة به ولا يقتضى ذلك قلب جنسها لمّا لم تتعلق بأمور مخصوصة معينة ، فكذلك لا يمتنع أن توجب كون الجملة قادرة ولا يؤثر فى ذلك منها الزيادة والنقصان فى الجملة . فكل ذلك يبين فساد ما تعلق به . وإذا جاز فى القادر القديم أن يخرج كثير مما يفعله عن مقدوره ، وقد كان من قبل فى مقدوره وحاله لا تتغير فهلاّ جاز تعلق القدرة بالجملة وهى نحيفة ، ثم تتعلق بها وقد سمنت . وذلك بيّن . فأما الزيادات على هذا السؤال فستجده إن شاء الله فى باب الإعادة مستقصى ؛ لأنا نبين هناك ما يجب أن يعاد من جسم المثاب والمعاقَب ، وما لا يجب من ذلك فيه ، وكيفية جواز الزيادة على الحىّ والنقصان منه . وإنما عدلنا عن ذكره الآن ؛ لأنه كالفروع على مذاهبنا ، وهو بذلك الموضع أخصّ .

سؤال

قالوا : لو كان الحىّ القادر حيًا قادرا بحياة وقدرة لوجب فيهما أن توجبا هذا الحكم لمحلّهما ؛ لأنه لا اختصاص لهما إلا به ؛ كما أن الحركة لمّا أوجبت كون المتحرك متحركا أوجبت ذلك فى محلّها . وكذلك سائر الأعراض . وهذا يوجب كون كل جزء من الإنسان حيًا قادرا ، وألا تتصرف الجملة بإرادة واحدة ، وقد أبطلتم ذلك ؛ فيجب القضاء بأن الحىّ القادر هو لذاته[1] لا لمعنى . وذلك يصحح ما نذهب إليه فى الإنسان .

وهذا فاسد . وذلك لأن إيجاب العلة الحكم لغيرها يجب أن يكون موقوفا على

(١) فى الأصل : « كذلك » . والظاهر أنه تصحيف .

الدلالة . وكذلك كيفية اختصاصها / بما هى علة له ؛ لأن إثباتها علة وإثبات أحكامها ٢٠٣
لا يعلم باضطرار . وإذا صح ذلك لم يمتنع فى بعضها ألا يكون علة إلا إذا حصلت فيما هى علة له ، وفى بعضها أن تكون علة لما لا تحله بأن تحل فى بعضه ، وفى بعضها أن تكون علة وإن لم تحل فى شىء أصلا ، وهذا كما نقوله للمجسّمة : إن إثبات الأشياء لا يجب أن يجرى على حدّ واحد ، بل يجب أن يكون موقوفا على الدلالة . فإذا اقتضى الدليلُ إثبات قادر مخالف للأجسام وجب القول به ، فكذلك القول فى العلة : أن الدليل إذا اقتضى كون القدرة علة[1] فى إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها ، وإن لم تكن حالّة فى كل الجملة . وقد بينّا من قبلُ الوجه فى ذلك ؛ لأنه إذا ثبت أن الفعل يقع من الجملة بحسب قصدها ودواعيها وجب أن تكون هى المختصة بالصفة التى لا يصح منها الفعل . فإذا ثبت كون تلك الصفة موجبة عن علة لم[2] يصح وجودها لا فى محل لأنه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجب كون سائر الجمل قادرا ، ولا يجوز أن تكون موجودة فى جسم منفصل منها لمثل هذه الدلالة ، ولأنه يؤدى إلى كونها قدرة لقادرين . فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالّة فى بعضه ؛ لأن وجود الجزء الواحد من القُدَر فى كل أجزائه مستحيل . وإذا صح ذلك فيها صارت أصلا فى بابها ؛ كما أن الحركة أصل ، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علة لكون محلّها متحركا فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علة فى كون الجملة قادرة .

وإنما يجوز أن يعتمد السائل على أن ما خالف الموجود فيجب نفيه متى ثبت بضرب من الدلالة . والعلة أن وجود الشىء على غير هذا الوجه يستحيل ، وأما إذا لم يدل على
ذلك فمنزلته فيه منزلة من قال : إذا لم يصح الفعل فى الشاهد إلا من جسم وجب جعله / ٢٠٤
فى الغائب . وقد تقصّينا ذلك وبيّنا فساده فى باب الصفات . على أن هذه الطريقة لا تصح

(١) فى الأصل : « عليه » . (٢) فى الأصل : « ولم » .

لمن قال فى الإنسان الحىّ : إنه الروح البسيطة ؛ لأنه لابدّ له من أن يجعل جملة تلك الروح حَيّة قادرة عارفة (فى ذلك[1] ماسألنا عنه) وإنما يشتبه هـذا السؤال على طريقة مُعَمَّر وذويه . وقد أبطلنا المُلْقة به .

سؤال

قالوا : لوجاز فى القدرة أن يتعدّى حكمُها محلَّها لم يكن بأن يتعدّى إلى بعض المحالّ بأولى من أن يتعدّى إلى غيره . وكذلك القول فى الحياة . وذلك يوجِب أن يحيا بالحياة الحالّة فى بعض الأحياء سائرُ الأحياء ، وكذلك يقـدر بالقدرة المختصّة ببعض القادرين سائر القادرين . يبيّن ذلك أن القديم ـ تعالى ـ لمّا صحّ كونه قادرا لذاته أن يفعل فى بعض المحالّ صحّ أن يفعل فى سائرها ، ولمّا تعدّى ـ من حَيث كان عالِما ـ أن يعلم معلوما واحدا وجب أن يعلم سائر المعلومات ، فـكذلك كان يجب فى القـدرة والحياة لو تعدّى حـكمهما محلّهما . فإذا بطل ذلك وجب كون الحىّ حيّا قادراً لا لعلّة . وذلك يصحح ماتقوله فى الإنسان .

وهذا باطل ؛ لأن الجملة الحيّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة فى أجزائها بمنزلة الشىء الواحد ، فالقدرة إذا وجدت فى بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة . وكذلك القول فى الحيـاة وسائر الأحياء القادرين منفصلون[2] من هـذه الجملة فلا يصحّ فى هذه القدرة أن توجب كونهم قادرين ؛ لأن هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالمحلّ للحركة الحالّة فيها ، فـكما لايجوز فيها أن توجب الحكم لغير محلّها فـكذلك القدرة لايجوز أن توجِب الحـكم لغير هذه الجملة .

(١) مابين القوسين غير ظاهر اتصاله بما قبله . وكأن الأصل : « فلا يأتى فى ذلك ماسألنا عنه » .
(٢) فى الأصل : « منفصلين »

ولابدّ لهذا السائل من القول بمثل ماذكرناه ؛ لأنه إذا جاز عنده فى / القادر الحىّ ٢٠٤ أن يبتدئ الفعل فى هذه الجمـلة دون سائر الجُمَل وإن لم يبتدئ الفعل فى نفسه فهلاّ جاز لنا مثله فى القدرة ، وإذا جاز عنده أن يألم ويحسّ بأبعاض هذه الجملة دون سائر الجُمَل وإن لم يكن الحىّ هو البعض فهلاّ جاز لنا مثلُه فى القدرة . وإذا جاز عنـده فى أبعاض هذا الهيكل أن يصرّفه فى الأفعال ويصير آلة على وجه لايصحّ مثله فى سائر الجمل فهلاّ صحّ لنا مثلُه فى القدرة . وإنمـا قلنا فى القديم ـ تعالى ـ : إنه لايختصّ فى كونه عالما بمعلوم[1] دون معلوم ؛ لأنه إذا صحّ أن يعلم كل معلوم ولا اختصاص بينه وبين بعض المعلومات وجب كونه عالِما بها أجمع . فإذا ثبت كونه قادرا لذاته وجب أن يصحّ أن يخترع الأفعال فى المحال اختراعا، فليس بعض المحالّ بذلك أولى من بعض وعلى هذا الوجه قلنا : إن الواحد منا لوجاز أن يفعل بقدرته الفعل اختراعا فى المحالّ المنفصلة لم يكن بعض المحالّ بصحّة ذلك فيه أولى من بعض ، وليس كذلك حال القدرة ؛ لأنها وإن أوجبت الحـكم لغير محلّها فقـد أوجبته للجملة التى كالشىء الواحد ، ولحلها معها[2] من الحـكم ماليس لها مع سائر الجُمَل ، فصحّ أن تختصّ فى باب الإيجاب بهذه الجملة دون غيرها ؛ كما يصحّ أن يبتدئ بهـا الفعل فى أبعاض هـذه الجملة دون غيرها ، وكما يصحّ أن يدرك بأبعاض هذه الجملة دون غيرها .

فإن قيل : إن كان المعتبر فى هذا الباب باتّصال بعض الجملة ببعض فقولوا : إن الحياة والقدرة يصح وجودها فى العَظْم والشَّعَر ، ويصحّ ـ وإن حدث الموت فى بعضه ـ أن توجد فيه القدرة ؛ لأن الاتصال / قائم كما كان . فإذا بطل أن يعتبر فى هذا الباب الاتصال بطل ٥ ما اعتمدتموه ، ولزم ما قدّمناه من السؤال .

(١) فى الأصل : « المعلوم » .
(٢) فى الأصل : « معا » .

قيل له : إن الاتصال وإن وجب اعتباره فلا بُدّ من اعتبار أمور أُخَر معــه ؛ لأن وجود الحياة فى محلّ لا رطوبة فيه لا يصحّ ؛ كما لا يصح وجودها فى محلّ منفرد . ومن حقّ الموت أن يخرج محلَّه من أن يكون فى حكم المتّصل إلى أن يكون فى حكم المباين . فلذلك لم يصحّ وجود القدرة فى كل محلّ متّصل بالجملة ،وذلك لا يمنع من اعتبار الاتّصال وإن اعتبر غيره معه ، كما أنا نعتبر فى المتحرك أن توجد ذاته وإن كان لا بدّ من اعتبار وجود الحركة معه ، وكل ذلك يُبطل ما تعلّقوا به .

سـؤال

قالوا : إن جاز أن توجد الحياة والقدرة فى الجزء وهو مبنىّ مع غيره ، ويوجب مع ذلك الحكم لغير المحلّ ، ليجوزنّ فيهما أن توجدا فى ذلك المحلّ وهو منفرد عن غيره ، وتوجبان[١] الحكم لغير محلّهما .

وهـذا يبطل بما قدّمناه لأن القـدرة والحياة تحتاجان إلى بِنْية مخصوصة ، فلذلك يستحيل وجودهما فى الجزء إذا انفرد ؛ كما تحتاج القدرة إلى الحياة والحياة إلى الرطوبة ، ولأن الحياة لو صحّ وجودها فى الجزء المنفرد وليس بينه وبين سائر المحالّ اتّصال لوجب أن يكون ذلك المحلّ بها حيّا قادرا، ولو كان كذلك لوجب وإن انضمّ إلى غيره ألّا يخرج من أن يكون هو الحىّ القادر ؛ كما أن السواد لمّا اسودّ به محلّه لم يتغير الحالُ فيه بالانفراد والانضمام . ولو كان كذلك لوجب ألّا تتصرّف الجملة بحسب إرادة واحدة وداعٍ واحد ، وبطلان ذلك يبيّن فساد ما تعلّقوا به .

٢٠ ب فإن قال : إذا جاز عندكم فى الحياة أن تكون حياة للجملة الصغيرة / ثم تكبر أو تسمن وتصير حياة للأجزاء الزائدة ، ولا يوجب ذلك فسادا ، فهلّا جاز أن تكون حياة

(١) كذا والأولى « توجبا » .

للمحلّ إذا انفرد وإن كان متى انضمّ إلى غيره تصير حياة للجملة ؟

قيل له : قد بيّنّا أنّ ما أوجب الحكم لمحلّه فلا يعتبر فى إيجابه لذلك الحكم بالانضمام والانفراد ؛ لأنه لجنسه يوجب الحكم سواء اتّصل بغيره أو انفرد بغيره فى أن الحكم الموجب عنه لا يجب إلّا له ، وليس كذلك ما نقوله فى الحياة والقدرة ، لأنهما توجبان الحكم للجملة لا المحلّ ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها فى إيجابهما الحكم لها ، فلذلك لم تتغير هذه القضيّة بالزيادة والنقصان فيها بالكبر والصغر . وليس كذلك حال ماذكروه . وهذا فرق بيّن بين هاتين المسألتين

سـؤال

قالوا : إذا جاز فى الأجزاء الكثيرة عندكم أن تكون حيّا واحدا فهلّا جاز كونها ميتا واحدا ؟ ومتى ثبت فى الموت أن الحكم الموجَب عنه يرجع إلى محلّه وإن أطلق على الجملة أنها ميتة فهلّا جاز مثله فى الحياة ؟ وهذا فاسد ، لأن الحياة قد بيّنّا أنها توجب الحكم للجملة المدرِكة ، وكذلك القدرة توجب الحكم للجملة القادرة ، وليس كذلك حال الموت؛ لأنه لا يوجب الحكم للجملة ؛ لأن تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه ، فكما أن الجملة إذا لم تكن فيها حياة من الجمادات لا يصحّ أن يحصل لها حكم واحد ، وإنّما الذى يصحّ ذلك فيــه الحيــاة وما يتعلّق بالحىّ من القدرة والعلم ، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فى الموت : إنه لا يضادّ الحياة مضادّة التروك ؛ لأنه لا يجوز أن يوجب حكما بالعكس ممّا توجبه الحياة ولما توجبه الحياة . وقال فيه : إنه يخرج المحلّ من أن يكون جملة / الحى ٦ فيصير فى حكم المباين . فأمّا وصفهم الجملة بأنها ميتة فالمراد بذلك أن كل جزء منها ميت ، وليس كذلك وصفهم لها بأنها حيّة قادرة لأن المراد بذلك أنها تختصّ دون أبعاضها بأنها يصحّ أن تدرك وتفعل ، ولذلك لا يقولون فى يد الإنسان . إنها قادرة عالمة ؛ كما يقولون فى جملته . وذلك يُبطل التعلّق بما قالوه .

فأمّا العجز إن ثبت معنى فإنه يضادّ القدرة مضادّة الجهل للعلم . ولذلك لا يصحّ أن يكون العاجز إلّا الحىّ ، كما أنه الذى يصح أن يكون قادرا ، حالهما يفارق حال الموت والحياة على ماذكرناه .

سؤال

قالوا : لو كان الحىّ منّا حيًّا بحياة لأدّى إلى أن يجتمع ماليس بحىّ وما ليس بحىّ فيصيرا[1] حيًّا . ولو جاز ذلك لم يمتنع اجتماع ماليس بمتحرك وما ليس بمتحرك ويصيرا متحرّكا . فإذا فسد ذلك وجب القضاء بأن الحىّ حىّ لذاته . وفى ذلك صحّة مانقوله فى الإنسان .

وهـذا باطل ؛ لأنه لا يمتنع أن يحصل للموصوف صفة عند وجود غيره ، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد . ألا ترى أنه قد يوجد ماليس بجسم وما ليس بجسم فيصيرا جسما ، وعلى هـذا الوجه تتألّف الجواهر المنفردة فتوصف بأنها جسم . وقد ثبت أيضا أن المحلّ ليس بمتحرك وكذلك الحركة ، وإذا اجتمعا صار المحلّ متحرّكا ؛ فما الذى يمنع من صحّة ماذكرناه ؟ وقد بينا أن العلّة إنما توجب الحكم لغيرها وأن ذلك الغير لا يجوز أن يختصّ بمثل صفتها ، ولا أن يختصّ بمثل صفته ، وأوضحنا ذلك بالمتحرّك فلا وجه لإعادته . وذلك يوجب صحّة ماذكرناه : من أن ماليس بحىّ
٢٠ ب وما ليس بحىّ قد يجتمعان فيصيران حيًّا / واحدا .

هـذا إذا أراد السائل بذلك المحلّ والقدرة وأراد باجتماعهما اتفاقهما فى الوجود ؛ لأن الاجتماع فى الحقيقة لا يجوز عليهما . فأمّا إن أراد أبعاض الجملة وأن اتّصالها لا يوجب كونها حيّة مالم تحدث الحياة فى أبعاضها فكل ذلك يبطل ماتعلّق به .

(١) فى الأصل : « فيصير » .

سؤال

قالوا : إذا صحّ فى الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا وقادرا واحدا فهلّا جاز أن تكون فاعلة ؟ أو يقال فيها : إنها فعلت[1] .

وهذا مما أورده ابن الروَنْدِىّ وأجاب عنه شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ بأن قال : إن قول القائل فى الأجزاء الكثيرة : إنها فاعلة بلفظ التأنيث يقتضى أن كل واحد منها فاعل ، وكذلك متى قال : إنها فعلت ؛ لأنه لا فرق بين هذا القول وبين وصف جماعة من النساء أنهنّ فعلن فى أن الصفة يجب أن تكون راجعة إلى كل واحدة منهن . وهذا لا يصحّ معناه ؛ لأن كل جزء من الجملة لا يصحّ أن يكون فاعلا ، ولذلك امتنعنا من هـذا الإطلاق . فأما إذا قلنا فى الجملة : إنها قادر واحد فإنه يقتضى أنها تختصّ بصفة واحدة وأن هـذه الصفة راجعة إلى الجملة دون كل جزء منها ؛ فيكون المعنى صحيحا ، فلذلك فصّلنا بين هاتين العبارتين . وهذا السؤال فى العبارة دون المعنى . فلذلك تسهّل القولُ فيه .

سؤال

قالوا : إذا جاز فى الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلا واحدا فهلّا جاز ماتقوله النصارى فى الأقانيم[2] الثلاثة : أنها جوهر واحد وفاعل واحد ومريد واحد .

وهذا ساقط ؛ لأنا لم ننكر قول النصارى او ذهبوا المذهب الذى قلناه . وإنما
أنكرناه / لأنهم قالوا فى الأقانيم : إنها يستحيل أن يتألّف بعضها إلى بعض وأن يتّصل ٧

(١) فى الأصل غير واضحة . وكأنها (فعلعت) بزيادة عين ثانية خطأ فى النسخ .
(٢) جمع الأقنوم وهو الأصل . والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين : الأب والابن وروح القدس .

بعضها ببعض ، فقلنا : إذا كان حالها كذلك فكيف اجتمعت بصفة واحدة . وليس كذلك ماقلناه ؛ لأنا جعلنا الجملة لاتّصال بعضها ببعض كالشيء الواحد ، من حيث كان مايحلّ في بعضها كأنه حالّ في سائرها في إيجاب الحكم للجملة . وهذا يُبْطل ما أوردوه من تشبيه قولنا بقول النصارى ، وأنكرنا قولهم ؛ لأنهم قالوا بالأقانيم أنها لا تتغاير ، وقالوا مع ذلك : إنها جوهر واحد ، فقلنا : إنه يستحيل في الثلاثة في الحقيقة أن تكون واحدا على الحقيقة ، وليس كذلك مانقوله في الجسم الحيّ فالتعلّق بما قال بعيد .

فإن قال : إذا جعلتم الجملة فاعلة واحدة ، والجزء منها بعض الفاعل فقد جعلتموه بعض نفسه وهذا باطل .

قيل له : إن وصف الشيء بأنه بعض لغيره يفيد أنه وذلك الغير جمعهما اسم واحد ، ولذلك قلنا في الواحد من العشرة : إنه بعض العشرة ، وهو بالضدّ من قولنا : غير لأنه يفيد أنه مذكور بذكر يتميّز به عمّا جُعل غَيْرا له ، فكأن أهل اللغة أرادوا أن وضعوا لفظة ليفيدوا بها أن الشيء قد دخل تحت الذكر مع غيره فقالوا فيه : بعض ، وأرادوا أن يضعوا لما يدخل تحت جملة يتناولها بعض الأذكار ، فقالوا فيه : غير . وكل ذلك يبطل ماتعلّقوا به ؛ لأنا قد بيّنا أن الفائدة في ذلك لا توجب كون الجزء من الجملة بعضا لنفسه .

فصل في ذكر حدّ الإنسان وفائدته

٢٠٧ ب قد بيّنا من قبل مايتعلّق بالمعنى في هذا الباب ، ودللنا على أن الحيّ القادر / هو هذا الشخص ، وأبطلنا قول من قال : إنه معنى فيه أو معنًى مدبّر له وإن لم يكن فيه ، أو هو الشخص ومعنى فيه . وهذا القدر كافٍ في الوجه الذي قصدناه ؛ لأنا رُمْنا بذلك بيان

مائيّة المكلَّف ؛ ليصحّ من بعدُ أن نذكر أوصافه وشروطه . وليس للأسماء في هذا الباب مدخل . وإن كنّا نذكر[١] منه جملة لكثرة خوض الناس فيها .

فالأصل في هذا الباب أن الأسماء المفيدة منقسمة . ففيها مانعلم باضطرار مقاصد أهل اللغة فيه ومنها مالا يُعلم ذلك من حاله . ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنيّة هذه البِنْية التي تنفصل بها من سائر الحيوان ؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة . وما عُلم من حالهم ضرورةً لا يُحتاج فيه إلى دليل ، ولا يصحّ فيه الخلاف إلا بأن يدّعى أن إجراءهم هذا الاسم على هذا الوجه مجاز . والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه الصفة ماذكرناه من إبانة حَيّ من حيّ بالصورة الظاهرة . فيجب أن يجعل ذلك حدًّا للاسم ومفيداً له .

فإن قال : هلاّ جوّزتم أن يكونوا إنما أجرَوْا ذلك على جهة المجاز ؛ كما يقول القائل منهم : رأيت فلانا ولم يرَ إلّا وجهه ، ورأيت الأمير وهو متكفّر[٢] بالسلاح ولم ير منه شيئا ؟

قيل له : إنما يقال في اللفظة : إنها مجاز إذا ثبت لها حقيقةٌ في موضع ، وتستعمل في غيره على بعض الوجوه . فأمّا إذا لم يصحّ ذلك فيها فلو جاز أن يقال فيها : إنها مجاز لجاز
في سائر الأسماء مثلُه . وفي هذا إبطال الحقائق . وإنما / جعلنا ماسألتَ عنه مجازا ؛ لأن ٢٠٨
قولنا : زيد إنما نُجرى عليه تعريفا من حيث اختصّ ببعض الصفات التي نعلم بكونه عليها، ومفارقته لغيره. فمتى رأى ثيابه فقط أو سلاحه فقوله بأني رأيته مجاز ، وأراد به أني رأيت من ظاهره ماعلمته عنده . ولا يمكن الخصم أن يبين في حَدّ الإنسان سوى ماذكرناه ليدّعي فيما وصفناه أنه مجاز .

(١) كذا . والأولى : « منها » . (٢) يقال : تكفّر بالسلاح : دخل فيه ولبسه .

فإن قال : يمكننى ذلك لأنهم أجرَوا هذا الاسم على هذه الصورة من حيث اعتقدوا أنها هى الفاعلة الحَيَّة ، والفاعل الحىّ معنًى فيها دونها ، ولذلك صار مجازا ؛ قيل له : إنما كان يتمّ ذلك لو أفاد هذا الاسم كونه حَيّا فعّالا ، وقد علمنا من حال أهل اللغة أنهم قد اعتقدوا فى كثير من الحيوان أنه يفعل وأنه حىّ ولم يسمُّوه إنسانا .

وبعد ، فإنما كان يتمّ ماقلتَه لو ثبت أن الحىّ الفعّال هو شىء فى الشخص ، وقد دللنا على خلافه ، فتعلّقك بذلك ساقط . ولا يمكنه أن يُجرى هـذه التسمية مُجرى وصف الأصنام بأنها آلهة ، من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحقّ لها . وذلك لأن أسماءهم تتبع الاعتقاد ، كان عِلْما أو غـير علم ، ولا تختلف فائدة الاسم بذلك ؛ ألا ترى أنهم إذا اعتقدوا أن فى البيت زنجيا فوصفوه بذلك لم يكونوا مخطئين فى الاسم ، وإنما أخطأوا فى الاعتقاد ، ولم يثبت عن أهل اللغة أنهم اعتقدوا فى الإنسان أن فيه معنى يستحقّ هذا الاسم على بعض الوجوه ، ثم اعتقـدوا فى الشخص أنه بتلك الصفة ، بل لعلّه لم يخطر
ببالهم ذلك ؛ لأن ماقاله الخصم لو كان معلوما لـكان طريق معرفته الاستدلال / الخفىّ ، ٢ ب
وماتقوله ظاهر يُعلم بالمشاهدة ، ولا يصحّ صرف الأسماء الواقعة منهم عن الأمور الظاهرة إلى أمر يدَّعَى ممّا لو كان ثابتا لـكان خفيّا .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الإنسان إنما يوصف بذلك لأنه يَنْسى ويجوز عليه ذلك ، على ماحُـكِى عن بعضهم فى الأثر .

قيل له : قد علمنا جواز السهو والنسيان على غير الإنسان من الأحياء ولم يوصَفوا بذلك ، وهذا يُبطل ماذكره . والمعلوم أيضا من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه إبانة الشخص من شخص ولم يخطر ببالهم أمر النسيان ، وذلك يبطل ماذكره ؛ ألا ترى أنهم فصّلوا بقولهم : إنسان بينه وبين الحمار ، فـكيف يصحّ أن يـكون قصدهم بذلك مايشتركان فيه .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن حدّ الإنسان هو أنه حىّ مائت ناطق ، على ماحُـكِى عن بعض المتقدمين ؟

قيل له : قد كان فى أهل اللغة من لا يجوّز الإعادة على الأحياء وكان يصف الميت بأنه إنسان وإن لم تجر عليـه الحياة والنطق ، سواء أرادوا بالنطق الـكلام أو التمييز ، ولا يمكنهم دفع ما ادّعيناه ؛ لأنه كما يقال : إنسان حىّ فـكذلك يقال : إنسان ميت .

وقد اعتمد شيخنـا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فى دفع ذلك بأن قال : قد ثبت عن كثير من العرب أنهم اعتقـدوا إثبات الملائـكة والجنّ وأن سبيلهما سبيل الإنس فى جواز الموت والحياة والنطق عليهما ولم يسمّوها بهـذا الاسم . فلو كان حَـدّ الإنسان ماقالوه لوجب أن يُجروه على كل مافيه هذه الصفة عندهم ، علموا ذلك أو اعتقدوه ؛
٢٠٩ لأنا قد بينّا / أن أسماءهم لا يجب أن تـكون تابعة للعلوم فقط ، وليس يمكنهم القدح فى ذلك بأن فى العرب من نفى الجنّ والملائـكة ؛ لأن استدلالنا يتمّ بإثبات بعضهم لها ، كما يتمّ بإثبات الـكل . وأبطَل ذلك أيضا بأن قال : إنه لا يخلو هذا الحدّ من أن يُقصد به ماعليه الإنسان من الصفات أو مايَبين به من غيره . فإن قُصد به ماعليه من الصفات فقد اقتصروا على بعض صفاته ؛ لأن الإنسان كما يجب فيه أن يـكون ممّن يجوز عليـه الحياة والموت والنطق فيجب فيه أن يكون ممن له رأس ويـكون على أوصاف ، فلِمَ اقتصروا على ماذكروه دون غيره . ولئن جاز اقتصارهم عليه فهلاّ قالوا : إن الإنسان هو الحىّ الناطق ، وتركوا ذكر الصفة الأخرى ، أو هو المائت الناطق وتركوا ذكر ماعداه . وإن أرادوا بذلك مابه يبين من غيره فمعلوم من حاله أنه لا يبين بكونه حيّا مائتا ، لأن الحمار شاركه فى ذلك ، فـكان يجب أن يذكروا النطق [1] . وكل ذلك يبين فساد ماذكروه وأن الواجب أن يرجع فى التحديد إلى ماذكرناه .

---

(١) أى يذكروه فقط ويقتصروا فى الحد عليه .

وذكر شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ أنه لا يجوز أن يحدّ الشيء إلّا بما هو عليه ، وقد عرفنا أن الإنسان في حال واحدة لا يجوز أن يكون حيًا ميتا ناطقا فكيف يصح تحديدهم بذلك . فإن قيل : لم يريدوا بذلك حصول هذه الصفات أجمع ، وإنما أرادوا بذلك صحّتها عليه . وأجاب ـ رحمه الله ـ عن ذلك بأنه قد كان يجب أن يبتوه حتى يصير معنى هذا الحدّ أن الإنسان هو المختصّ بالصفة التي معها يصحّ عليه الحياة والموت والنطق . ومتى قالوا ذلك فقد عادوا إلى ماذكرناه من البنية / . ب

وذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن الحدّ قد يجري على وجوه . فقد يحدّ الشيء بصفة بمجرّدها لا بما تنبئ عنه ؛ نحو حدّي المحدَث والقديم . وقد يحدّ بذكر صفة والمراد به ماتنبئ الصفة عنه دون غيره ؛ نحو تحديد القادر والحسَن والقبيح . فإذا صحّ ذلك فلم يَجُز أن يُصرف حَدّ الإنسان إلى الوجه الأوّل ؛ لأن تلك الصفات لاتجتمع في الإنسان في حال واحدة ، فيجب أن يصرف إلى الوجه الثاني .وهذا يرجع في التحقيق إلى أن الإنسان هو المختصّ بالصفة التي لكونه عليها يصحّ أن يحيا ويموت وينطق ، وهذا إنما يتمّ متى بيّنوا تلك الصفة وأنها هي المقتضية لهذه الصفات ، وإن أرادوا بتلك الصفة البِنْية لم يتمّ ؛ لأن هذه الصفات لا تصحّ عليها لمكان البنية فقط ؛ لأنها تحصل في الجماد ولا يصحّ كونه حيًا ، فيجب أن يراد بذلك البنية والرطوبة وما شاكلهما . وهذا يردّهم إلى أنهم قد أدخلوا في الحدّ ماشارك الإنسانُ فيه الحمار وغيره ، ولا يجوز أن يكون المقصد بالحدّ الموضوع للتفرقة الأمر الذي تقع فيه المشاركة ، وهذا أحد مايُعتمد في هذا الباب ؛ لأنه إذا كان المقصد بتسمية الإنسان إنسانا الفرق بينه وبين الحمار وغيره من الحيوان لم يَجُز أن يفاد به مايشترك الحيوان فيه ، بل يجب أن يفاد بذلك مابه يَبين كلّ حيّ من غيره ، وهو الصورة والبِنْية على ماذكرناه . وألزمهم ألّا يكون الأخرس إنسانا ؛ لأن النطق ـ وحاله تلك ـ لا يجوز عليه . فإن قالوا :

المراد بالنطق التمييز ـ على ماذكره الفلاسفة والنصارى في هذا الباب ـ فهذا مما لا يعرف في اللغة العربية ؛ والقوم إنما يذكرون هذا / الحدّ في هذه اللغة دون غيرها ، فيجب ألّا يَعْدِلوا عن هذه العبارات المفهومة عندهم إلى غيرها . ٢١٠ ا

فإن قيل : إن كان حدّ الإنسان ماذكرتموه من البِنْية والصورة ، فيجب متى حصلا في الجماد أن يكون إنسانا ، وهذا يعترض حدّكم ، قيل له : قد حكى شيخنا أبو هاشم عن الشيخ أبي عليّ ـ رحمهما الله ـ أنه أجاب إلى ذلك ، وقال :قد يكون إنسانا . وذكر عن نفسه أن الأولى ألّا يسمّى بذلك إلّا إذا كان فيه لحيّة . وقد ذكر هذا بعينه ـ شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ في كتاب الإنسان . وهذا بيّن لا يعترض الحدّ الذي قالوه ؛ لأنهم قصدوا بهذه التسمية إبانة صورة حيّ من صورة حيّ ، فيجب أن يدخل في الحدّ ما تقع به الإبانة ، وإن كان لا بدّ من أن يحصل الإنسان على صفة الحيوان ؛ كما أنهم قصدوا بقولهم : نخلة إبانةَ شجر من شجر . فلا يجوز أن يسمّى بهذا الاسم ما صوّر بصورة النخلة من طين ، بل يجب أن يكون كونه حيًا متقدما[1] ، ثم يذكر في الحدّ ماتقع به الإبانة . وهذا كما نقوله في البَلَق[2] والبقع : إنهما وإن اشتركا في وجود السواد والبياض فيهما فلما كان المقصد إبانة حيّ من حيّ فيما وجد[3] فيه وجب تقدّم وجود السواد والبياض ثم تقع الإبانة بالجنس .

فإن قال : أفتقولون : إن أطراف الإنسان داخلة[4] تحت الاسم ؟ فإن قلتم بذلك لزمكم ألّا يكون إنسانا إذا قُطعت أطرافه . وإن قلتم : ليست من الإنسان لزمكم القول بأن يد الإنسان غيره .

قيل له : إنها داخلة فيما تفيده هذه اللفظة ؛ لأنها تقع على هذه الجملة من غير

(١) في الأصل : « متقدم » .
(٢) البلق : سواد وبياض في الدواب ، والبقع : سواد وبياض في الطيور والكلاب ، كما في القاموس .
(٣) كذا الظاهر : وجدا .　　(٤) في الأصل : « داخل » .

تخصيص ؛ كما أن قولنا : نخلة يقع على هذه الشجرة من غير تخصيص . فإن قال : فيجب
٢١٠ ب أن يقال فيمن قطعتْ يديه ورجليه : إنه إنسان ناقص ، قيل / له : إن ذلك غير ممتنع ، إلّا أن يوهم أنه فى كونه حيًّا قادرا قد نقص فنمنع منه . فإن قال : فيجب على هذا الموضوع أن يقولوا فى الشَّعَر وغيره : إنه من جملة الإنسان ، قيل له : إن شيخنا أبا على — رحمه الله — يقول فيه : إنه من جملة الإنسان ، وإنما يخرج من جملته العرَق والبصاق والثُفْل(1) الذى فى البدن . فأمّا ما اتّصل به ونما بنمائه فإنه يُدخله فى جملة الإنسان ، سواء احتاج إليه فى كونه حيًّا أم لا ؛ ويقول : إن أهل اللغة يقصدون بهذا الاسم إبانة هذه الجملة من غير تخصيص لبعض ما يتصل بها دون بعض .

فأمّا شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — فإنه يقول : لا يكون من جملة الإنسان إلّا ما هو من جملة الحىّ ؛ وهى الأجزاء التى تحلُّها الحياة . فأمّا الشَّعَر وكثير من العظم فليس من جملته ؛ لأنه لا يدرك به ولا يألم ، ولأنه وإن اتّصل به بمنزلة ما يلزَق بجسمه من الأجسام التى اتصالها به كانفصالها ، فى أنه ليس من جملة الحىّ القادر ؛ ولا يختلفان(2) جميعا فى أن الإنسان قد يوصف بذلك حيًّا كان أو ميتا ؛ لأنه لا يقصد به الحياة أو الموت ، وإنما نقصد به الصورة والبنية المخصوصتين فى هذا القبيل دون غيره ، وموته لا يخرجه من هذا القبيل ، فيجب أن يوصف بهذه الصفة . فإذا صحّت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنسانا هو الأعراض التى بمجموعها يصير بهذه الصفة المخصوصة دون غيرها ممّا لا مَدْخل له فى هذا الباب . وإن عبّر عن هذه الأعراض بأنها إنسانية فيجب أن نعبر بذلك عما صار به بهذه البنية والصورة منها دون الحياة والقدرة ؛ لأنهما
٢ أ يُعدمان ولا يخرج من كونه إنسانًا ، ومتى عدمت / الصورة والبنية انتفى الاسم .

(1) هو الشىء الثخين الذى يبق أسفل الصاف . ويريد به هنا الغائط ونحوه .
(2) أى أبو على وأبو هاشم .

وقد اختلف قول شيخنا أبى هاشم — رحمه الله — فى كثير من العَظْم ، فذكر فيما بعضه أجزاء من الأبواب(1) أنه من جملة الإنسان ؛ لأن الحياة قد تحلّه . وبيّن ذلك بما يلحق السنّ من الضَّرَس والوَجَع ؛ فإن ذلك لا يصحّ إلّا وفيه حياة أو فى أكثره حياة . وبيّن ذلك بالنِّقْرِس وأنه آلام تلحق العظم وتصدعه . وبيّن ذلك أن ما فيه لين لا يمتنع أن يكون فيه حياة ، فأمّا ما جَسَا(2) منه ويبس فيجب ألّا تكون فيه حياة . وذكر فى موضع آخر أنه لا حياة فى جميعه ؛ على ما قاله شيخنا أبو علىّ — رحمه الله — ، وتأوّل الضَّرَس والوَجَع على أنه يحصل فى أصول السنّ أو فى أجزاء باطنة مستكِنّة . وكذلك القول فى النِّقْرِس ، فأمّا الدم فلا حياة فيه عندهما جميعا .

وسأل شيخنا أبو هاشم نفسه عن المفتصد أنه قد يألم فى بعض الأوقات ويضعف ، وأن ذلك يدلّ على انتقاص أجزاء فيها حياة من جملته .

وأجاب عن ذلك بأن قال : إنه لا يمتنع فى الدم إذا نفذ فى العروق أن يؤلم بعض أجزاء اللحم ، فيألم لذلك بعض الألم ويضعف له . وإن صحّ فى الضعف خاصّة أن يكون لفقد ما يُحتاج إليه فى استقامة الآلة واعتدالها . وأمّا ما يحصل فى البدن من الأمور المنفصلة كالثُفْل والبصاق فلا شكّ فى أنه لا حياة فيهما ، وإن كان فى جملة ما لا حياة [فيه] ما قد لا يقوم البدن إلّا به كالرطوبة والمِرَار(3) وكثير من العظم . ولا يمتنع فى الدماغ مثل ذلك ، ولذلك منعنا أن يكون محلاً للعلم والإرادة ؛ لأنه لم يثبت أن فيه حياة [أو(4)] أنه من
٢١١ جملته فضلا عن أن تحلّه هذه / الأفعال المخصوصة . فأمّا باقى جسم الإنسان فما أدرك به الحرارة والألم فيجب أن تكون فيه حياة ، وما عدا ذلك ممّا يحصل فى أثناء أجزائه فلا

(1) هو اسم كتاب له ، كما سبق . (2) أى صلب ولم يكن لينا .
(3) جمع المرارة ، وهى هنة لازقة بالكبد معروفة .
(4) زيادة يرجحها السياق .

يجب ذلك فيه . والقطع على ذلك مفصّلا معيّنا غير ممكن ولا دليل عليه . فأمّا العضو إذا لحقه الخَدَر فالحياة فيه باقية وإنما يتناقص إدراكه ؛ لأن الخَدَر هو انصباب أجزاء من الرطوبات إلى ذلك العضو ، فمتى اشتبكت به وتخلّلته تناقص إدراكه . ولو كان الخَدَر قد نفى الحياة عنه لماصحّ أن يفصل بين أن يكون فيه خدر وبين أن يزول عنه ، ولما أدرك به شيء البتّة ، ولما وجب على طريقة واحدة عود حال ذلك العضو إلى السلامة عند زوال تلك الرطوبة . وتفصيل ذلك اللهُ ــ جلّ وعزّ ــ هو العالِم به . وليس لأحد أن يقول : إذا كان الخَدَر ماذكرتموه فهلاّ وَجَدالمرطوب مثل ذلك فى سائر جسده مع غلبة الرطوبة عليه ؛ لأن كيفية تخلّل هذه الأجزاءللعضو الخدِر ممّا لاندركه فنحكم بأن غيره ساواه فيه ، مع أنه لم يجد مثل ماوجده الخدِر . وليس لأحد أن يقول فى الشَّعَر والعظم : إنهما لولا وجود الحياة فيهما لم يحصل فيهما النماء على الحدّ الذى يحصل فى الجسم . وذلك لأن النماء فيهما يخالف الزيادة فى نفس الجسم ؛ فإذا لم يشتبها فى ذلك لم يمكن أن يتوصّل بذلك إلى وجود الحياة فيهما . ولذلك وُجد النماء فى الشعر بخلاف النماء فى الجسم ، وربما زال النماء فى الشعر مع حصول الزيادة فى الجسم ، وثبت النماء فيه مع حصول التناقص فى الجسم ؛ وإنما نعلم فى المحل حياة لحُكْم راجع إليها لابانضمام غيره من المحالّ إليه على جهة الاتصال
والمجاورة . لأن ذلك ليس بحكم يختصّ الحياة . وقد يوجد / فيما (١) لاحياة فيه كالزرع ٢
وغيره . وكلّ ذلك يبيّن فساد مايقوله بعض الناس فى هذا الباب . وليس لأحد أن يجعل شيئا لايكون حيّا إلا معه(٢) مما تحلّه الحياة ؛ لأن مايعتبر به ، هو من جملة الحىّ غير مايحتاج الحىّ إليه فى حياته ، وإذا افترق الحُكْمان لم يجز أن يجريا مجرى واحدا فى هذا الباب ؛ ألا ترى أن الحَىّ قد يحتاج إلى المَرَض ، ومحال أن توجد فى العرض الحياة ، فكذلك لايمتنع أن يحتاج إلى الروح والعظم والشَّعَر وإن لم تحلّها الحياة ، فلا يمكن إذاً

---

(١) فى الأصل : « بما » . (٢) أى مع الحى .

تصحيح هذه القضيّة . ولذلك قلنا : إنه لايكون من جملة القادر إلّا مايصحّ أن يبتدىء فيه الفعل بالقدرة لو وجدت فيه ، فأمّا مايفعل فيه الفعل متولّدا فلا يجوز ــ وإن كان متّصلا به ــ أن يكون من جملته ، فكذلك لايكون من جملة الحىّ إلّا مايختصّ بصحة الإدراك دون سائر مااتّصل به ممّا ليس هذا حاله ، وإن كانت القدرة تفارق الحياة فى أنه لامعتبرَ بوجودها فى كون المحلّ من جملة القادر من حيث كانت القدرة إذا اختصّت بالجملة لم تعتبر لكل محلّ ، وليس كذلك الحياة ؛ لأنه لابدّ من أن يعتبر فيما هو من جملة الحىّ بحلول الحياة فيه معنى تعلّقها بالجملة ، على مافسّرناه فى باب الصفات ، ولذلك حكمنا بأن اليد من جملة العالِم المريد وإن لم يكن فيها علم ولاإرادة . وكل ماذكرناه من الأحكام فإنما يجب فى الحىّ المحتاج إلى حياة ، والقادر المحتاج إلى قدرة . وأمّا الحىّ لذاته فإنه يستحيل أن يكون جملة ، فضلا عن أن يقال فى بعض الأشياء : إنه من جملته أو ليس من جملته ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . وما ذكرناه من الأحكام آخِرا لاتختلف فيه أحوال الأحياء فى الشاهد ؛ لأنه لامعتبرَ باختلاف صورتهم وبنيتهم ، ولا
٢١٢ باختلاف ألقابهم . وهذه / جملة كافية فى هذا الباب . وإذ قد بينّا مَن المكلَّف ،
فسنذكر الآن مايجب أن يختصّ به المكلف من الصفات : من تمكين وغيره ؛ ليحسن أن يكلَّف ، ثم نذكر مايتصل بذلك بابا ، بابا إن شاء الله .

الكلام فى بيان صفة المكلَّف

فصل فى أنه يجب أن يكون قادرا

قد بينّا من قبل أن تكليف مالايطاق يقبح ، وأن القدرة يجب أن تكون متقدّمة للفعل . فإذا صحّ ذلك وجب كون المكلّف قادرا قبل الوقت الذى كُلّف الفعلَ فيه

ليصحّ منه إيجاد الفعل على الوجـه الذى قد كُلِّف . فإن قال : أفتقولون : إنه يجب أن يكون قادرا فى حال ماأراد الله الفعل منه وأمره به ، أم توجبون كونه قادرا قبل حال الفعل ، قيل له : إنما يجب كونه قادرا فى الحال التى يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذى كُلِّف ، ولا معتبر بما قَبْلُ من الأوقات ؛ كما لامتعبر بما بعده ؛ لأنه كما يَستغنى عن القدرة بعد حال الفعل ؛ لأن تـكليف الفعل زائل فى تلك الأوقات ، فـكذلك يُستغنى عن القدرة فى الأوقات المتقدّمة لحال الفعل ولما يلى حال الفعل .

فإن قيل : فهذا يوجب عليـكم القول بأنه ـ سبحانه ـ يحسن منـه أن يأمر اليوم بفعل يُفعل بعد سنة ويريد ذلك ، وإن لم يكن المأمور فى هذه الحال قادرا على فعله متمكّنا من إيجاده ؛ قيـل له : كذلك نقول ؛ لأنا لانعتبر فى باب التمـكين إلّا بالحال التى إذا ٢ ١ كان قادرا فيها صحّ منه إيجاد الفعل فى الحال التى كُلِّف إيجاده فيها . فإن قيل : فيجب / أن يجوز أن يريد ـ تعالى ـ الفعل من المعدوم والعاجزِ على هذا الحدّ ؛ لأنه إذا جاز فى حال الأمر ألّا يكون قادرا جاز أن يكون عاجزا ومعدوما ؛ قيل له : كذلك نقول .

فإن قيل : فيلزمكم على هذا أن يكون ـ تعـالى ـ مكلِّفًا للمعدوم ومخاطِبا للمعدوم كما قلتم : إنه يكون آمرا للمعدوم ومريدا للفعل منه ؛ قيل له : إنّ العبارات لا مدخل لها فيما نريد بيانه من المعانى . وقد دللنا على أنه يجوز منه ـ سبحانه ـ أن يأمر فى هـذا بالفعل بعد سنة إذا علم أنه سيزيح عِلَله ويصيّره بحيث يمكنه إيجاد الفعل على الوجـه الذى كُلِّف ، وبينّا أن ذلك إنما يحسن إذا كان هناك مَن يتحمّل الأمر ويؤدّيه إلى هذا المعدوم فى الحال التى يجب أن يعلم ما أمر به ، ويكون فى تحمّله لذلك مصلحة ، فأمّا وصفه ـ تعالى ـ بأنه كلّفه فمتى أريد به أنه أراد منه فعل ماعليه فيه كُلفة ومشقّة فغير ممتنع إطلاقه . وقد بينّا أن هذا معنى التـكليف ، وأنه لا معتبرَ بكون المـكلَّف فى حال الإرادة ممكّنا ، وإنما يعتبر بكونه ممكّنا فى حال الفعل . وإن أريد بوصفه ـ تعالى ـ

بأنه كلّفه أنه ألزمه الفعل الشاقّ فى الثانى فيجب ألا يوصف بذلك المعدوم . والصحيح عندنا هو الوجه الأول ، وإن لم يبعد ألّا يطلق لما فيه من الإيهام .

فأمّا وصفه ـ تعالى ـ بأنه مخاطِب للمعدوم فقد بيّن شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن ذلك لا يطلَق عليه ، حتى إذا وُجد وصار ممّن يفهم منه الخطاب ويحسن منه المخاطبة وُصف بذلك . قال ـ رحمه الله ـ : لأن وصفه ـ تعالى ـ بأنه خاطَب يقتضى مفاعلة بين اثنين ، مثل وصفنا بالمقابلة والمحاذاة والمبايعة والمحاربة وغيرها / فلا يجوز أن يستعمل إلّا ٢١٤ إذا كان هناك مَن يشاركه فى المخاطبة . فأمّا إذا كان المخـاطب معدوما ولا يصحّ منه الخطاب فغير جائز أن يوصف أمره بأنه خطاب . وَبيّنَ أن هذه اللفظة تفيد المفاعلة من جهة المعنى ، وأنه مفارِق لما هو مفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى ؛ مثل طارقت[1] النعل إلى ماشاكله . وذلك يوجب ألّا يوصف أمره بأنه مخاطبة إلا إذا [كان] المـكلَّف بصفة مخصوصة ، ومتى كان ممّن يصحّ أن يجيب ويخاطب أيضا فإنما يوصف بأنه مخاطَب متى وقعت منه المخاطبة ، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنما يصحّ من جهـة التعارف لمـا كان ممّن يصحّ منه الجواب ويصير فى الحـكم كأنه مجيب .

فإن قيل : أفتقولون فى كل فعل كُلِّفه الإنسان : إنه يجب أن يكون قادرا قبل حال الفعل بوقت واحد ، أو يختلف ذلك عندكم ؟ قيل له : أمّا إذا كان الفعل مباشِراً فإنه يصح أن يكلِّفه قبل حال الفعل بوقت واحد ؛ لأنه متى حصل قادرا فى هذه الحال أمكنه إيجاده فى الثانى . هذا إذا كان الفعل واحدا . فأمّا إذا كان أفعالا كثيرة فإن كانت تجتمع فى حال واحدة فالحـكم فيه ما ذكرناه . وإن كانت توجد حالا بعد حال على جهة التوالى فيجب كونه[2] قادرا على الجميع قبل وجود أولها . وأمّا إذا كان الفعل متولّدا فإن كان

---

(١) أى جعل فيها رقعة وخصفها .
(٢) فى الأصل : « كونها » .

ذلك المتولّد ممّا يقارن[1] السبب المباشر وجب كونه قادرا قبله بوقت ، وإن كان ممّا يتأخر عن المباشر ويوجد عقيبه وجب كونه قادرا قبل حال سببه بوقت ، وقبله بوقتين . وإن
٢١٤ ا كان المتولد أفعالا كثيرة فإن كانت تترتب فى الحدوث وجب تقدّم / كونه قادرا حال سببه أو أول أسبابه بوقت . وإن كانت تجتمع فى حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم فى المتولّد والمتراخى إذا كان واحدا . وقد بيّنا من قبل على[2] أن الواحد منا يقدر على أن يفعل المتولّد ؛ كما يقدر على المباشر ، فيجب صحّة ما بينا الكلام عليه فى هذا الباب .

وقد بيّنا من قبل أن القدرة فى حال الفعل تصحّ ، فإذا ثبت ذلك لم يجب كون المكلّف قادرا فى حال الفعل ، وإنما يجب كونه كذلك قبله على الترتيب الذى وصفناه . وإنما صح ما ذكرناه متى كانت الأحوال كلها مراحة[3] فليس يكفى أن يكون قادرا قبل حال الفعل ؛ بل يجب أن يكون قادرا على ما يتوصّل به إلى إيجاد الفعل ، طال ذلك أم[4] قَصُر ، على مانبيّنه فى التمكّن من العلم وفى تفصيل الآلات وفى مقدّمات الأفعال . وعلى هذا الوجه يجب أن نعتبر هذا الباب .

فصل

فى أن المكلّف يجب أن يكون ممكّنا بالآلات من فعل ما كلّف

قد بيّنا من قبل أن فى الأفعال مايحتاج أحدنا فى إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة ، وبيّنا اختلافها ، واختلاف الوجوه التى يُحتاج إليها فيها . وإذا صحّ ذلك فكما لا يحسن أن يكلّف الفعل إلّا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده ، فكذلك لا يحسن أن يكلّف

(١) فى الأصل : « يفارق » والظاهر ما أثبت .
(٢) كذا فى الأصل . فإن لم تكن مزيدة فى النسخ فقد ضمن بينا معنى أظهرنا أى أظهرنا القارئ .
(٣) أى سهلة ميسرة لاعنت فيها من قولهم : أراحه : نفى عنه المشقة والجهد . وقد يقول بعض الناس اليوم : أحوال فلان مرتاحة فى معنى راحته ورخائه وتيسر سبل الحياة له .
(٤) كذا فى الأصل . والمعهود فى مثل هذا : أو فى مكان أم .

إلّا وقد أعطى الآلات أو مُكّن منها قبل حال الفعل . وإنما يُحتاج إلى آلة من الفعل يتعذّر إيجاده لولاها ؛ كما يتعذّر إيجاد الفعل لولا القدرة السابقة فكما لا يحسن التكليف ولا قدرة/ ٢١٥
فكذلك لا يحسن تكليف ما ذكرناه ولا آلة . وقد بيّنا أن المجبرة وإن خالفت فى القدرة ، فهى غير مخالفة لنا فى الآلة . وبيّنا أن ماوافقوا فيه دلالة عليهم فى الوجه الذى خالفوا فيه . وبيّنا وجه الاستدلال فى ذلك فى كتاب الاستطاعة ، فلا وجه لذكره الآن ، وبيّنا هناك أن الآلات مختلفة الأحكام . فمنها مايُحتاج إليه فى حال الفعل . ومنها مايُحتاج إليه من قبل . ومنها ما يحتاج إليه فى الحالين ، وكشفنا القول فى ذلك .

وهذه الآلات على ضربين . أحدهما لا يقدر عليه إلا القديم — تعالى — فلا بدّ من أن يمكّنه بأن يعطيه ذلك . والآخر يصحّ من العبد أن يحصّله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم فيحصّله على الصفة التى معها يكون آلة ؛ كالقوس وغيره ، فلا يمتنع أن يكلّفه — تعالى — الفعلَ ولا يعطيه الآلة ، بل يكلّفه أن يحصّلها لنفسه ؛ على مانقوله فى العلوم التى قد يصحّ أن يكون فيها مالا يصحّ إلا من فعله — تعالى — ، ويكون فيها مايصحّ من العاقل التوصّل إليه بالاستدلال . وبيّنا من قبلُ أن الآلات لا تجوز على القديم — سبحانه — ، وأن أحدنا إنما يحتاج إليها لأمر يرجع إلى كونه محتاجا فى الفعل إلى استعمال محلّ القدرة ، ويصير ذلك المحلّ كالآلة له . فلا يمتنع أن يجب كونه على صفات مخصوصة أو اتصال غيره به ليصحّ منه إيجاد الفعل به وفيه .

فصل فى حاجة المكلف إلى العقل والعلم ليحسن تكليفه

/ اعلم أن المكلّف كما يحتاج أن يكون ممكّنا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ٢١٦ ا
ليصحّ منه إذا ما كُلّف ، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالما بما كُلّف وبصفاته ، والفصْل بينه وبين غيره ؛ ليصحّ أن يقصد إلى إحداثه ، وليصحّ أن يعلم أنه قد أدّى

ما كلّف . وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريًا فلا بدّ من أن يخلقه — تعالى — فيه . وإن صحّ كونه مكتسَبا حسُن من القديم — تعالى — أن يمكّنه منه ليصحّ أن يَعلم ويؤدّى ماعلمه ، على الوجه الذى كُلّف . ولذلك قلنا : إن المكلّف يجب كونه عالِمًا بما كلّف ، أو مُمكّنا من معرفته إذا كان ما كُلّفه ممّا يصحّ أن يؤدّيه على الوجه الذى كلف . وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سَبَبه ، فيكون علمه بسببه كالعلم به فى أنه يحسن أن يكلَّف معه .

فإن قيل : أليس قد يصحّ وقوع الفعل من القادر على جهة الاتّفاق وإن لم يكن عالِما بكيفيّته . وقد يقع الفعل فى الجنس من الساهى والنائم ، فهلّا جاز منه — تعالى — أن يكلّفه إيجاد الفعل فى الجنس وإن لم يكن عالِما به ، وأن يكلّفه الفعلَ على وجه مخصوص وإن لم يحصل له العلم إذا كان ممّا يجوز وقوعُه على جهة الاتّفاق ؟

قيل له : إن الفعل على ضربين .

أحدهما يكون محكما متّسِقا ، فهذا القبيل ممّا لا يجوز أن يقع إلّا من العالِم بكيفيّته . وقد دللنا على ذلك فى باب الصفات . ويجب مع علمه بكيفيّته أن يعلم أنه واجب عليه أو مرغَّب فيه أو مباح منه أو قبيح ؛ ليصحّ أن يكلَّف الإقدام عليه أو الإخلال به . وإنما وجب ذلك لأن المقصد بالتكليف / هو استحقاق الثواب ، فإذا[1] لم ٢١ ب
يصحّ أن يستحقّ ذلك بالفعل إلا ويقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه . وإن كان قبيحا فإنما يستحقّ الثواب متى لم يفعله لقبحه ، ولا يصحّ أن يقصد ذلك إلا وهو عالم بما كُلّف وبصفته . ويجب أن يكون عالما به من جهة أخرى ، وهى أنه لا بدّ من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنه قد أدّى ما كلّف على الوجه الذى كلّف . وإلّا لم يأمن — مع بذل المجهود — أن يكون مفرّطا . ولا يصحّ أن يعلم ذلك إلّا مع العلم بالفعل وصفته . فلهذه الوجوه وجب كون المكلّف عالِما بالفعل الذى هذا حاله متى كُلّفه .

(١) كذا . وكان الأصل : « فلذا » أو « فإذاً » بالتنوين فى المثال .

فأمّا الفعل الذى ليس بمحكَم فالواجب أن يكون عالِما به أيضا للوجهين الآخَرين دون الوجه الأوّل ، وإن كان يبعد أن يكلّف الإنسان إيجاد الفعل فى الجنس ؛ لأنه لا بدّ فيما يكلّفه من الأفعال أن يختصّ بصفة تقتضى فيه من جهة العقل كونَه واجبا أو نَدْبا ، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة المصلحة واللُّطف ، وذلك لا يقع إلا فى فعل مخصوص وفى جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح . فأمّا إذا كان من أفعال القلوب فلا يمتنع أن يكلّف الجزء منه لكنه لا بدّ من أن يكون عالِما به ، ويكون فى بابه بمنزلة الأفعال المحكَمة من أفعال الجوارح ؛ لأنه إن كُلّف الإرادة فلا بدّ من أن يكون عالِما بها وبالمراد ، وإن كلّف النظرَ فكمثل . وإن كلف العلم عن نظر فقد بيّنّا أن العلم بالنظر يقوم / مقامَ العلم به من حيث يتولّد عنه . وإن كُلّف أن يفعله ٢١٧
ابتداء فلا بدّ من أن يكون عالما لجنسه ، وإن لم يعلمه علما فى الحال .

فإن قيل : ألستم تقولون فى كثير من الأمور المتعلّقة بالتكليف : إن غلبة الظنّ فيه تقوم مقام العلم فهلّا قلتم : إن التكليف يصحّ مع الظنّ بالفعل وصفته ، وإن لم يكن المكلّف عالِما بذلك ، قيل له : إن غلبة الظنّ إنما تقوم مقام العلم فى طريق معرفة قبح الشيء وحسنه ووجوبه . فأمّا أن يَقوم مقامه فى العلم بحال الفعل فلا يصحّ . يبيّن ذلك أن غلبة الظنّ فى أن فى الطريق سَبُعا تَقوم مقامَ العلم بذلك ، والعلم بوجوب تجنّب سلوكه يجب أن يحصل فى الحالين . ولم يجب من حيث قام غلبةُ الظنّ مقام العلم فى طريق هذا العلم أن يَقوم مقامه فى نفْسه ، فكذلك القول فى سائر الأفعال. ولهذا قلنا فى الاجتهاديّات : إن غلبة الظن تتناول طريقة الشَّبَه[1] ، وإن كان وجوب

(١) هو المعروف بقياس الشبه ، وهو ما كان المناسب فيه — وهو الذى يجمع بين الأصل والفرع — غير مناسب للحكم لذاته بل يوهم المناسبة بالالتفات إليه فى بعض الأحكام . كما يقيس بعض الفقهاء إزالة النجس على طهارة الحدث فى وجوب الماء ، والجامع بينهما أن كلا طهارة تراد للصلاة ، فكونها طهارة مرادة للصلاة ليس مناسبا لذاته لوجوب الماء ، ولكن لما أوجب الشارع الماء فى طهارة الحدث أوهم ذلك هذه المناسبة . وانظر مسلم الثبوت وشرحه ٢ / ٣٠١ .

الفعل أو وجوب إحسـانه (1) معلوما . وهـذا كما نقوله من أن جهـة القِبـلة مظنونة بالاجتهاد ، ووجوب التوجّه إليهـا معلوم . ونظائر ذلك تـكثر . وهو بيّن فى العقليـات أيضا ؛ لأن غلبة الظنّ فى الآلام أن فيها نفعا ودفع مضرّة تقوم مقام العِلْم فى حسنهـا ، فإنما قام غلبةُ الظنّ مقامَ العـلم فى جهة الحسن والقبيح ، فأمّا العلم بنفس الفعل وصفتـه فلا بدّ منه ، وإلّا قبح التـكليف . ولذلك قلنا : إن الظانّ لـكون الفعل مختصّا بجهـة قبح لا يحسن منه الإقدام على الفعل . وكذلك متى ظنّه مختصّا بجهـة الحسْن . ولذلك
٢١٧ ب لا يحسن منا الإخبار عن الغير مع الظن / بكونه صدقا ؛ لأن ذلك يقتضى تجويز كونه
كذبا ، وما جوّزنا ذلك فيه يقبح ؛ لأن الذى يخرج به من كونه قبيحا القطع على أنه صِدْق لا محالة . وليس لأحد أن يقول : إذا قام غلبة الظنّ مقام العلم فى طريق المعرفة بالأفعـال فى جهـات القبح والحسن على بعض الوجوه فهلّا قام غلبة الظنّ مقامَه فى نفس الفعل ؟ وذلك لأن هناك إنما قام مقامه لأن معهما يحصل الفعل بصفة الفعل على سواء ، ولولا ذلك لم يقم مقامـه ؛ لأنه قد تقرّر فى العقل أن التحرّز من المضارّ المظنونة واجب ؛ كوجوب التحرّز من المضـارّ المعلومة ، فلا فرق فى علمنا بوجوب التحرز بين حصول الظنّ والعـلم . وكذلك القول فى سائر الأفعـال . فإن قيل : فجوِّزوا على هـذا فى سائر طرق المعـارف أن تقوم غلبةُ الظنّ فيه مقـام العـلم ، قيل له : إنا سنبين القول فى ذلك من بعد ، وأن الحال فيهما مختلِف ، ولا يصحّ حمل بعضهما على بعض .

فإن قيل : فإذا ثبت حاجة المكلَّف إلى العلم فمتى يحتاج إليه ؟ أفى حال الفعل أم قبله أو (2) فى الحالين ؟ قيل له : يجب أن يكون عالما بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره . فإن كان لا يتمّ ذلك إلا بتقدم العلم بأوقات احتيج إليه فيها . وإن تمّ ذلك

(1) فى الأصل : « معلوم » .
(2) كذا . والأولى : « أم » .

بتقدّمه فى وقت واحد كفى . ويجب أن يكون عالما فى حال الفعل أيضا ؛ لأن تلك الحال هى حال التحرُّز من الفعل ، وحالِ الإقدام . وسنتقصّى ذلك عند ذكر الـكلام فى الوجه
الذى / إذا وقع عليه الفعل صحّ استحقاق الثواب والعقاب به . ٢١٨

وقد بينا فى باب الصفات أن الفعل المحـكم لا يصحّ إلا ممّن هو عالم به قبل إيجاده وفى حال إيجاده .. وما أوردناه هناك يدلّ على ما ذكرناه الآن . هذا إذا كان العلم مما لا يصحّ أن يكتسبه المـكلف وأما إذا صحّ أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكنًا من العلم بالفعل فى هذه الأحوال حتى يصحّ أن يـكلف . وعلى هذا الوجه جعلنا البَرْهَمىّ مـكلّفا القيام بالشرائع لمّا كان مـمكّنا من معرفة النبوّة ومعرفة صحّة الشرائع بعدها . فأما العقل فإن المـكلَّف يحتاج إليه ؛ لأن به يعلم الـكثير مما كُلِّف ؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المنعِم وقبح الظلم وحُسن الإحسان ، ويتوصَّل به إلى العلم بسائر ما كلَّفه عقلا وسمعا ممَّا طريقه الاستدلال ؛ لأنه لا يصحّ منه أن ينظر فى الأدلّة إلّا وهو كامل العقل وعالم بالأدلّة على الوجه الذى تدلّ . ويحتاج إليه فى أداء الأفعال أجمع ؛ لأنه متى لم يـكن عاقلا لم يصحّ أن يؤدّيها على الوجه الذى يستحق بها الثواب والعقاب .

وإذ قد ثبت حاجة المـكلّف إلى العقل والعلم فلا بدّ من بيان مائيّة العقل ؛ ليعلم المـكلَّف حقيقة ما يحتاج إليه من ذلك .

فصل فى بيان مائيَّة العقل وما يتّصل به

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت / فى المـكلَّف ٢١٨
صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلِّف .

فإن قيل : لم قلتم ذلك وفى الناس من يجعل العقل جوهرا ، وفيهم من يقول : إنه آلة . وفيهم من يقول : إنه حاسّة . وفيهم من يجعله قوة ؟ قيل له : الذى يدلّ على

ما قلناه أنه متى حصل فى الإنسان هذه العلوم المخصوصة حَصَل عاقلا وإن فَقَدَ غيرها . ومتى وُجِد فيه سواها ولم توجد هـذه العلوم لم يـكن عاقلا (١) . فعلمنا بأنها العقل دون غيرها . وبهذه الطريقة نعـلم تغاير المعانى واختلافها ، وكون المعنى واحدا وإن اختلفت العبارات .

فإن قيـل : جوّزوا أن العقل غير هـذه العلوم ، وإن لم يجز أن ينفكّ أحدهما من الآخر . قيل له : إن كل غيرين فلا بدّ من أن يصحّ على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر ، وإلّا التبس حالها بحال المعنى الواحد . ولذلك قلنا : إن المحبّة هى الإرادة ، من حيث لا يصحّ كونه محبّا إلّا وهو مريد ، ولا يصحّ كونه مريدا للشىء إلّا وهو محبّ له .

فإن قال : إن العقل محتاج إلى هذه العلوم أو هو مضمّن الوجود بوجودها ، ولذلك لم يصحّ أن يخلو منها ، قيل له : إن المحتاج إلى الشىء قد يصحّ وجود المحتاج إليه دونه ، وإن لم يصح وجود المحتاج دون المحتاج إليه ؛ ألا ترى أن العلم وإن لم يصحّ وجوده إلا مع الحياة فقد يصح وجود الحياة دونه ، فـكان يجب أن يصح وجود هـذه العلوم ولا يحصل عاقلا ، فامتناع ذلك كامتناع وجود العقل (٢) . ولـمّا تحصل (٣) هـذه العلوم ،
٢ ا وكذلك / القول فيما يحصل مضمّنا بغيره . أنه لا يجوز ألّا يخلو أحدهما من الآخر ؛ لأن الجوهر لـمّا كان مضمّنا بالـكون صح وجوده مع عدم كل جنس من الـكون يشار إليه ، وصح أن يوجد مع الـكون وضدّه . وكان يجب إن كان هذا حال العقل والعلم أن يصح وجود العقل مع هذه العلوم وضدّها ، وهذا محال .

(١) فى الأصل : « عاقا » .
(١) فى الأصل : « العمل » .
(٢) فى الأصل : « حصلت » .

ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم ، وإن كان ذلك مخالفا للغة وللاصطلاح . فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ . وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه . على أن العقل يوجب كون العاقل عاقلا ، ولا يجـوز فى الجواهر أن توجب المحالّ للجملة ، وإنمـا يصح ذلك فى الأعراض الحالّة دون الجواهر ، وهذا يُبْطل ما قالوه . على أن العقل لو كان جوهرا وقد دلّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخل من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلا لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختص به ، أو أن يـكون إيجابه ذلك لأمر سواه ، وقد علمنا أن ما أوجب الحـكم لغيره فإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه ، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختص بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه . فإذا صحّ ذلك فلو أوجب هذا الجوهر كونه عاقلا لوجب كونه عاقلا بسائر (١) أبعاضه ؛ لأن الجنس قد حصل فيها ، وكذلك المجاورة والاتصال . وهذا يوجب كون العاقل هو
العقل ؛ لأن العاقل هو الأبعاض المشار / إليها ، وهذا يتناقض . فإن قال : إنما يصير عاقلا ٢١٩ ب
بذلك الجوهر لطافته ، وسائرُ أبعاضه لا تَشْرَكه فى ذلك ، قيل له : إن اللطافة إن أريد بها الرقّة المخالفة للـكثافة فذلك عَرَض ، ولا يصحّ أن يوجب ذلك الجوهر كونه عاقلا لحلول هذا العَرَض فيه أو لانتفاء الـكثافة عنه ؛ لأنا قد بينا أن إيجاب الشىء الصفة لغيره يجب أن يرجع إلى جنسه . وإن أريد باللطافة انفراد الجوهر عن غيره فذلك لا يصح مع القول بأنه يجب أن يكون متّصلا بجسم العاقل ؛ لأنه يتناقض ، ولأن انفراد الجوهر عن غيره لا يكسبه صفة لا يحصل عليها إذا كان متصلا بغيره ، فما يوجبه لجنسه يجب أن يوجبه فى الحالين جميعا . وهـذا يردّه إلى ما ألزمناه من أن العقل هو العاقل ، ويوجب أيضا كون جميع الناس متساوين فى كونهم عقلاء ، والمعلوم خلافه .

(١) فى الأصل : « لسائر » .

فأمّا من قال : إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختصّ بصفة على الحدّ الذى تُعقل الآلات عليه فقد بينا فساد ذلك بما تقدم . وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلّة فذلك مما لا يُمنع منه فى المعنى ، وإن كان القائل به مخطئا فى العبارة ؛ لأن الآلة من جهة التعارف فى اللغة والاصطلاح لا تجرى إلّا على الأجسام ، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهى أقرب إلى أن يتسع بها فى العقل من وصف العقل بأنه جوهر / . ١٢

فأمّا من قال فى العقل : إنه حاسّة فقوله يَبطل بما قدّمناه ؛ لأن الحاسّة إنما يعبَّر بها عن جسم مبنىّ بِنْية مخصوصة ؛ كبنية العين والأذن ؛ وذلك لا يصحّ فى الأعراض . وإن أراد بذلك أنّ بالعقل يتوصَّل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسّة تشبيها له بالحواسّ التى تدرك بها الأمور ، وتعلم عند الإدراك ، فقد أصاب المعنى وأخطأ فى اللفظ ؛ لأنهم لا يسمّون كل ما أدّى إلى العلم حاسّة ، وإنما يسمّى بذلك متى[1] ما أدرِك به الشىء وحصل العلمُ عنده ، وإن كان حصول العلم عنده لا مدخل له فى معنى التسمية ؛ لأنهم يصفون حاسّة البهيمة بذلك وإن لم تعلم عند الإدراك ما تدركه .

فإن قال : أصفه بأنه حاسّة لأنه يدرَك به المعلومات فى الحقيقة ، فهذا يبطل لأن الدلالة قد دلت على ما بيناه فى باب الرؤية أن كون الحىّ مدرِكا لا يرجع به إلى كونه عالما فقط ، وأنه يختص من حيث كان مدرِكا بحالة معقولة ، والعاقل لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالما بهذه المعلومات المخصوصة . ولا فرق بين من قال فى العقل ــ والحال فيه ما وصفناه ــ إنه حاسّة ، وبين من قال فى النظر : إنه حاسة .

---

(١) كذا فى الأصل . والأولى : «ما» .

وبعد ، فإنما يوصف الشىء بأنه حاسّة متى صحّ أن يحسّ به ، والعقل هو العلم ، ولا يجوز أن يحسّ بالعلم ، وإنما يُعلم به الشىء على ماهو به . ولو كان العقل حاسّة كان لا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يَعلم المدرَكات والحسَّنات والمقبَّحات ؛ كما يصح أن يدرك / الإنسان المبصَرات وإن لم يعلمها . ٢٢٠

وأمّا من قال فى العقل : إنه قوّة[1] فإن أراد به أنه لولاه لما صحّ الاستدلال والنظر على وجه يؤدّيان إلى العلوم فشبّهه من هذا الوجه بالقدرة التى يتمكّن بها من الفعل ، فهو مصيب فى المعنى ، وإن وضع اللفظ فى غير موضعه . وإن أراد أن العقل قدرة فى الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التى تحصل للعاقل ، فيجب ألّا يمتنع أن يكون عاقلا وإن لم يحصل عالما بهذه المعلومات ، بل يجب فى بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدّمة للفعل . وفى استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة التى نذكرها فى هذا الباب .

فإن قال : فما تلك العلوم ؟ أتقولون فيها : إنها علوم محصورة بعدد ، أو تُحصَر بالصفة دون العدد ، أو لا يصحّ حصرها أصلا ؟ قيل له : هى محصورة بالصفة[2] ، ولا معتَبَر فيها بعدد . والأصل فى ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسَه ، وإنما يراد يتوصل[3] به إلى اكتساب العلوم ، والقيام بما كُلّف من الأفعال ، فلابدّ من أن يحصل للعاقل من العلوم مايصحّ معها أن يكتسب مايلزمه من المعارف ، ويؤدّى ماوجب عليه من الأفعال ، وما تسلَم معه هذه العلوم . وما يكون أصلا لهذه العلوم ويجرى مجراه فى الجلاء ؛ لأن العلوم يتعلّق بعضُها ببعض لخلال منها أن[4] الطريق الواحد قد يجمعها .

---

(١) يريد بالقوة القدرة .　　(٢) فى الأصل : « الصفة »

(٣) كذا ، والأصل : أن يتوصل . وبعض النحاة يجيز حذف (أن) فى مثل هذا .

(٤) فى الأصل : « لأن » .

فمتى / جمع العلومَ الطريقُ الواحـد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها . ومنها ٢ ا
أن بعضهـا قد يترتّب على بعض ويـكون أصلا له ، حتّى لا يصحّ حصول الفرع إلّا مع الأصل . ومنها أن الخفيّ منـه يجرى مجرى الفرع على الجليّ ، وإن لم يـكن فرعا عليه فى الحقيقة ؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجليّة لم يمتنع ألّا[1] يحصل له العلم بالخفيّ .

فإذا صحّ ذلك فيها وثبت حاجة الناظر المستدِلّ إلى أن يـكون عالما بالدليل على الوجه الذى يدلّ ، ولهـذا العلم تعلّق بغيره من العلوم ليصح أن يحصل ويسلم فلابدّ من حصول ذلك أجمع ، ليصحّ منه أداء ما كلّف من علم وعمل . وكل علم لا مدخل له فى الوجوه التى قدّمناها فوجودها[2] كعدمهـا فى العاقل . ولذلك لم نوجب أن يحصُل فى العاقل العلمُ بـكثير من المدرَكات لمّا لم يكن لها تعلّق بكمال العقل . فالذى يجب إذاً أن يعتبر فى العقل بما اختصّ ببعض ماقدّمناه من الوجوه دون غيره . فلذلك لابدّ من أن يكون عالما بما يدركه ، ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لَبْس .

فإن قيل : ولم وجب أن يـكون المعلوم من حاله أنه يعـلم كل المدرَكات وأنه لو أدركه لعلم ، وهلّا اقتصرتم فى كمال العقل على أن يـكون عالما ببعض مايدركه ؟ قيل له : لو لم يحصل عالما بالمدرَك لم يصح أن يعرف أحـوال المدركات ، ولَمَا تمّ منه استدلال على إثبات الأعراض وحـدوث الأجسام وصفات الفاعل ولا على[3] العدل بأسره . فالحاجة إليه فى التكليف ماسّة . وإنما وجب أن يكون عالما بكل مايدركه ؛ لأن طريق الإدراك قد شمله ، فيجب أن يعرف الـكل .

(١) فى الأصل : « أن » .
(٢) كذا يريد العلوم . ولو قال : فوجوده لـكان أسوغ .
(٣) فى الأصل : « أعلى » .

فإن قيل / إذا لم يكن الإدراك موجِبا لهذه العلوم فهلّا جاز حصول بعضها دون ٢٢١ب
بعض ؟ وإن كانت هـذه العلوم من فعله ــ تعالى ــ فهلّا جاز أن يفعل فيـه بعضَهـا دون بعض ؟ وقد ذكرتم من قبل فى هذا الـكتاب أن العلم بالمدرَك لا يُحتاج فيه إلى كون العالِم مدرِكا ، وأنه يصحّ منه ــ تعالى ــ أن يبتدئ فيه ذلك ؛ فـكيف يصحّ مع هذا القول أن تقولوا فى الإدراك : إنه طريق العلم مع جواز حصول هذا العلم مع فقد هذا الطريق ؟

قيل له : إن جواز حصول الشىء مع فقد غيره على بعض الوجوه لا يمنع من كون ذلك الشىء طريقا له : لأن نفس ما نفعله من العلوم عن نظر قد يجوز أن نفعله على بعض الوجوه مع فقده ، ولا يمنع ذلك كون النظر طريقا ، فـكذلك القول فى العلم بالمدرَك : أنه لا يجب خروج الإدراك من أن يكون طريقا له من حيث يصحّ من الله ــ تعالى ــ أن يفعله من دون أن يدرك المعلوم . وإن كان شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ يمنع من ذلك ويجعل حصول العلم[1] بالمدرك أوّلا متعلّقا[2] بـكونه مدركا ؛ كما يتعلّق العلم المـكتسَب أوّلا بالنظر ، وإن كان فى الثانى قد يؤخذ على جهة الابتداء .

فإذا صحّ كون الإدراك طريقا للعلم على كلا القولين من حيث كان العلم يقوّى عليه ، ومن حيث لا يصحّ مع كونه مدرِكا أن يسهو عن المدرَك ؛ كجواز سهوه عما يعلمه من غير هذا الوجه ، فيجب ألّا يجوز أن يعلم بعض المدركات دون بعض ، وأن يحصل بين هذه العلوم التعلّق الذى ذكرنا إذا جمعها الإدراك ؛ كما أن النظر إذا حصل نظرا فى طريق مخصوص لم يجز أن يحصـل / العلمُ ببعضه دون بعض . ولذلك وجب ٢٢٢
فيمن ينظر فيعلم أن من صحّ منه الفعل قادر أن يعلم ذلك فى كل مَن صحّ الفعل منه من غـير اختصاص . والأَوْلَى على الأصـول ــ وإن كانت ألفاظ الشيوخ فى الـكتب

(١) فى الأصل : « العلم » .
(٢) فى الأصل : « متعلق »

مختلفة ـ ألّا يصحّ أن يفعل ـ تعالى ـ العلم ببعض ماندركه دون بعض ، لا أن ذلك يصحّ لـكنه لا يختار فعله لمصلحة . والعلّة فى ذلك أن هـذه العلوم تحتاج إلى العلم بأن ماندركه يجب أن نعلمه ، فلا يصحّ أن يحصل مع كونه غـير عالم بذلك فى تفصيله أو جملته . هذا إذا كانت المدركات متساوية الأحوال . فأمّا إذا اختصّ بعضها بلَبْس فإنه غير ممتنـع أن نجهله . وهو نحو ماذكرناه فى طريقة النظر : أن النظر فيها يقتضى العلم من غـير تخصيص ؛ إلا أن يحصل هناك شبهة . ولذلك يجب أن يحصل للناظر فى حدوث الأجسام العلمُ بحدوث كل جسم ، وإن لم يجب أن يعلم حدوث جسم اعتقد فيه لشبهة أنه يخلو من الحوادث . فعلى هذه الطريقة اعتبرْ هذا الباب .

وإنما أوجبنا أن يـكون المعلوم من حاله أنه لو أدرك ماهو غـير مدرَك له لعلم ؛ للعلّة التى بيّنّاها ، وهو أن هذه العلوم تتعلّق بالعلم بأنه يجب أن يعلم مايدركه حتى يصير كالأصل له فى هذا الباب . وهذا نحو ماذكرناه فى الرؤية : أن العلم بأنه لا جسمَ عظيمَ بحضرتنا يتعلق بالعلم بأنه لو كان لأدركناه . والأمر ظاهر فى أن من يعلم من حاله أنه لا يعلم المدرَكات أو يعلم منه أنه لو أدرك لَمَا علم لعُدّ منتقِص الحال عن حال العقلاء

٢١ ب لأنه لا شىء أقوى فى باب إبانة العاقل من غيره من هـذا الوجه / . ومن كمال العقل أن يعرف مايختصّ هو به من الحال ؛ نحو كونه مريدا وكارها ومعتقِدا ؛ على ما فصّلناه فى باب الصفات ؛ لأنّ مَن لم يعلم حال نفسه كان منتقِصا فى باب العلم ، حتى لا يجوز أن يحصل له العلم بشىء من الأشياء ويصير تعلّق هـذا العلم بسائر العلوم بمنزلة تعلّق بعض المدرَكات ببعض . وهذا العلم فالأولى فيه ألّا يتبع الإدراك ؛ لأنه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بـكونها مدرَكة معتقِدة . وهـذا العلم كالأصل للعلم بتعلّق الفعل بالفاعل ؛ لأن مَن لم يعلم كون المريد مريدا ومعتقِـدا لم يعلم وقوع الأفعال بحسَب قصده ودواعيه .

والعلم بمقاصد الغير ممّا لا يحتاج إليه فى هـذه الطريقة ؛ لأنه ـ تعالى ـ لو خلقه فى أرض فلاة وحـده كان لا يمتنع أن يستدلّ على أحواله ، ثم على أحوال القديم ـ تعالى ـ وإن لم يعرف حال غـيره . وإنّما يجب أن يعرف ذلك من احتذاء أحوال الغير ؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم تَسْلَم له العلوم التى يحتاج إليها فى الذمّ والمدح ؛ لأن لها تعلّقا بالمقاصد .

ومن كمال العقل أن يعرف من حال المدرَكات التى هى الأجسام ماتحصل عليه : من كونها مجتمعة أو مفترقة ، ومن استحالة كونها فى مكانين ؛ لأنّ(1) متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العـلوم مايجرى مجراها ، ولا يصحّ منـه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها ، وحدوث الأجسام ، وتعلّق الفعل بالفاعل ؛ لأن كل ذلك يستند إلى هـذا العلم . ولسنا نبعد ألّا يعلم من حال الأجسام الغائبة مايعلمه من حال الحاضرة ، لـكن إذا

٢٢٣ علم فى الأجسام / الحاضرة استحالة كونها فى مكانين أمكنه التوصّل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبة لها . وكذلك إذا علم أنها لايجوز أنْ تخلو من أن تـكون مجتمعة أو مفترقة فيما يشاهده ، توصّل بذلك إلى أن ماعداه مثـله ، فيتمّ الاستدلال على هذا الوجه ويُسَلِّم على هذا جواز الخلاف فى هذا الباب ؛ لأن أصحاب الهيولى يخالفون فيه ؛ لأن مايشيرون إليه غائب غير حاضر . وكذلك فـكثير من العامّة يعتقد فى بعض الأجسام جواز كونه فى مكانين من غير أن يشير إلى الأجسام الحاضرة وإن بعـد ذلك عندنا ؛ لأنهم إنما يعتقدون فيه أنه ينتقل من مكان إلى مكان بعيد فى يسير الأوقات أو يعتقدون أن ذلك فى المقدور ، من غير حكم منهم بحصوله .

وعلى هـذا الحدّ يجب فى العاقل أن يكون عالما بأن الجسم لايجوز أن يكون قديما محدَثا ، ولا الشىء موجودا معدوما . وهذه الطريقة يجب أن تستمرّ فى سائر الصفات ؛

---

(١) أى لأن الحال والشأن .

لأنه يعلم بعقله أن الموصوف إما أن يكون على صفة أو ليس عليها ، ولا فرق بين أن تكون تلك الصفة الوجودَ أو غيره ، وإن كانت الصفات التى يعلم حصولها باضطرار أظهر فى ذلك من غيرها . وهذا العلم فقد يُحتاج إليه فى العلم بأن الجسم محدَث والأعراض محدَثة فى إبطال قول كثير من المخالفين من المجسِّمة وغيرهم ؛ ألا ترى أنا نقول : لو كان — تعالى — جسما لوجب كونه محدَثا ، وذلك يستحيل فيه من حيث ثبت قديما ، فلابدّ من تقرّر هذا العلم ليصحّ أن يبنى عليه ما عداه . وكما يجب أن يعلم حال الأجسام على
٢ ب ماذكرناه فكذلك يجب أن يعلم من حال الأحياء ما معه يتمّ الاستدلال / على تعلّق الأفعال بهم وعلى اختصاصهم بما هم عليه من الصفات . ولذلك أوجب أن يعلم مقاصد الغير ليصح أن يعلم وقوع التصرّف منه بحسب قصده . ولابدّ من هذا العلم ليفصل بين من يصحّ الفعل منه ، ويتعذّر عليه ، مع ارتفاع الموانع باضطرار ؛ لأن هذا العلم متى لم يحصل لم يمكن الاستدلال على أحوال الفاعل .

ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبّحات ، وبعض المحسّنات ، وبعض الواجبات ، فيعرفَ قبح الظلم وكفر النعمة والكذب الذى لانفع فيه ولا دفعَ ضرر ، ويعلم حسن الإحسان والتفضّل ، ويعلم وجوب شكر النِعَم ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة ، والإنصاف ، ويعلم حسن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع ، وحسن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع . وإنما يجب حصول هذه العلوم ؛ لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلف الخوفُ من ألّا يفعل النظر ، وابتداء التكاليف متعلّق به ، ولأنه لايصحّ منه العلم بالعَدْل إلا معه ؛ لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحَسَن والقبيح لم يصحّ منه أن ينزّه القديم — تعالى — عن المقبّحات ، ويضيف إليه المحسّنات . وكثير من الألطاف والمصالح لاتتم إلا معه . ولا يصحّ أن يعلم سائر القبائح المكتسَبة عقلا وسمعا إلا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره .

ومن جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعى ؛ لأن معرفة الألطاف لاتصحّ
إلا معه . فمتى لم يعلم المضارّ والمنافع / وأن الضرر المحض يجب أن يُنصرف عنه ، والنفع ٢٢٤
المحض يحسن منه الإقدام عليه لم يصحّ له مبادئ التكليف ، ولاسائر مايبنى عليه ، ولا أن يفرق بين الإلجاء والتخلية ، وبين ما يجوز أن يتوجّه معه الذمّ والمدح إليه ، وبين مايزول ذلك عنه . فهذا القَدْر ممّا لا بدّ لكل مكلّف منه .

واختلف شيخانا — رحمهما الله — فأمّا أبو علىّ — رحمه الله — يقول[1] : إن العلم[2] لمخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمدركات . وكثيرا مايجرى شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — الكلام فى كتبه على هذا الوجه . وقال فى بعض الإلهام : إن ذلك ليس من كمال العقل ، وإن العقل يكمل دونه ويصح التكليف مع عدمه . وبين أنه لو كان من كمال العقل لكان الخبَر فى أنه طريق العلم ؛ بالمخبر عنه كالإدراك ، فكان لايحتاج إلى تكرره على السامع ليعلمه . فدلّ ذلك على أنه بالعادة وإن لم تختلف العادة فى عدد المخبرين إذا تساوت أوصافهم .

ويجب على هذا القول أن يكون حفظ الدروس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرر ؛ إلا أن ذلك وإن كان بالعادة فلابدّ منه فى التكليف السمعىّ ؛ خاصّة إذا كان المكلف غائبا عن الرسول أو موجودا بعد موته ؛ لأن بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه . ولا بدّ فى كثير من التكليف الشرعى من الحفظ ليصح أن يؤدى ما كلّف أداءه ، إلى غير ذلك ، ويقوم بأداء ما كلّف على الوجه الذى كلف . فأما ذكر
الإنسان لأحواله السالفة والأمور العظيمة إذا حدثت فمنزلة[3] استمراره / على العلم ٢٢٤
بالمدركات وإن تقضى الإدراك فى أن ذلك من كمال العقل ؛ لأن من لم يكن بهذه

(١) كذا والواجب : « فيقول » .   (٢) كذا . وكأن الأصل : علم المخبر بالأخبار .
(٣) كذا . وكأن الأصل : « فبمنزلة » .

الصفـة يكون بمنزلة من لا يعلم المـدركات فى الانتقاص وإن كان اليسير من ذلك يخالف العظيم منه .

فهـذه الجملة إذا حصلت فى الحىّ منا كان عاقلا ، وحسن منـه ـ تعالى ـ تـكليفه إذا تـكاملت سائر شروطـه . وإنمـا سمّيت هـذه العلوم بأنها كمال عقل على جهـة الاصطلاح ؛ من حيث كان التـكليف يحسن عندها . ويصحّ منه النظر والاستدلال إذا حصلت له .

فأمَّا العقل فإنما يوصف بذلك لوجهين : أحدهما أنه يَمنع من الإقدام عمّا تنزع إليه نفسُه من الأمور المشتهاة المقبحة فى عقله ، فشُبِّه هذا العلم بعَقْل الناقة المانع لها عما تشتهيه من التصرّف . والثانى أن معه تثبت سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال . فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبّه بعقال النـاقة المقتضِى لثباتها . ولذلك لم نصفه ـ تعالى ـ بأنه عاقل ، وإن عَلِم كل ما يَعلمه العاقل بل جميع المعلومات .

فإن قال : فيجب ألا تصفوا من جملة هـذه العلوم بهذه الصفة إلا العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم ، وأن تصفوا العلم بقبح القبيح وإن كان مكتسبا بذلك ، وأن تصفوا المراهق بأنه عاقل إذا علم بعض المقبَّحات ، وفساد ذلك أجمع يبطل ما ذكرتموه . قيل له : إن هذه القسمية على ما ذكرناه مجاز ليست بحقيقة ، ولا يجب [فى المجاز [1]] الاطراد كوجوبه فى الحقيقة . فلذلك لم يسمّ كلّ علم بقبيح بأنه عقل ، وإنما يُخَصُّ بذلك العلوم

١٢ الضرورية / وإنما وصفنا جميع العلوم بذلك لأن العلم بقبح القبيح لا يتمّ إلا به ، فصار بمنزلته من هذا الوجه ، فجعل الاسم اسما لجميعه ، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمقبَّحات، وإنما يَحْصل ظانا بها . فلذلك لم يوصف بهذه الصفة . وليس لأحد أن يقول : يجب أن تصفوا الظنّ بقبح القبيح إذا صَرَف عن فعله كصرف العلم عنه بأنه عقل ؛ لأنا قد بينّا

(١) زيادة اقتضاها السياق .

أن المجاز لا يقاس . فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقبائح بذلك فبألّا يجب وصف الظن والاعتقاد بذلك أولى . وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التى ذكرناها من حيث اللغة فلا يمتنع أن تـكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التى ذكرناها من العلوم ؛ لأن المتـكلّمين قد جعلوها موضوعة لما ذكرناه ، وإن اختلفوا فى العلوم التى بها يتكامل العقل ، واختلافهم فى ذلك لا يؤثّر فى اتفاقهم من أن ماعند كل واحد منهم أنه يصحّ معه التـكليف نسمّيه عقلا . وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنما يفيدون به المنع وما يجرى مجراه ، وقع ذلك بالعلم أو غيره . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصـــل

فى أن المـكلَّف يجب أن يكون مشتهيا ونافر الطبع ليحسن أن يكلَّف

اعلم أن الغرض بالتـكليف هو تعريض المـكلَّف للثواب . ولا بدّ من أن يكون مستحقا بألّا يفعل الواجب ، وبأن يفعل القبيح العقابَ ؛ لأن مالا مضرّة عليه فى

٢٢٥ ألّا يفعله لا يحسن إيجابه عليه على مانبيّنه من بعد / فإذا صحّ ذلك وعُلم أن مالا مشقّة عليه فيه البتّة لا يستحقُّ به الثواب فيجب ألّا يكلَّف إلا ماهذا حاله . يدلّ على ذلك أنه قد تقرّر فى العقل أن ما ينتفع به المرء لا يجوز أن يستحِقّ به بدلا من المنافع . ولذلك لايعدّ فاعله بغيره أو بنفسه مضرّا ظالما وإن لم يفعل سواه ، وإنما يستحقّ النفع على المضارّ وما يجرى مجراها . ولذلك متى فعله الإنسان بنفسه أو بغيره مفردا عن المنافع كان مضرّا ظالما . ولذلك يجب الانتصاف فيما هذا حاله دون الأول . ولذلك قلنا : إن الضرر المحض بقبيحُ ؛ حتى إذا أدَّى إلى منفعة أو دفع مضرّة يحسن . وكما يعتبر فى حسنه ما ذكرناه ، فـكذلك يجب أن يعتبر فى حسن فعله بغيره ذلك . ولا فرق بين أن يفعل بغيره الآلام أو يُلزمه الأمور الشاقّة فى أنه إنمـا يحسُن متى عرّضه به لبدل من المنافع . وهذا بيّن

فى الشاهد ؛ لأن الواحد منا إذا آلم غيره أوألزمه الشاقّ فالحال واحدة فى قبحه إذا عَرِى
عن بدل ، وحُسنِه إذا ثبت فيه البدل . ولذلك أبطلنا قول أصحاب التناسخ[١] وغيرهم من
حيث زعموا أن التـكليف قد يدخل فيه الأمور السهلة . فإذا صحّ ذلك وعُلم أن المشقّة
بالفعل لا تحصل إلّا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بدّ متى أراد تعالى تـكليف المـكلَّف
أن يجعله مشتهيا لأمور ، ونافِر الطبع عن أمور ؛ كما أنه لا بد من أن يمكّنه ويكمّل عقله .

فإن قيل : ومن أين أنه لا يصير الفعل شاقّا إلا إذا كان نافر الطبع عنه ؟ أو لستم
تجـدون المشقّة تلحق بتحلحل[٢] يلحق / الآلات عند المشى والتعب ؟ أو لستم تجدون ٢ ١
المشقة تلحق بفقد المشتَهى ؟ أو لستم تجدون الفعل قد يشقّ لضروب من الاعتقادات مع
فقد الشهوة والنفور ؟

قيل له : إن التعب إذا لحق بالماشى[٣] فلا بدّ من أن يكون نافر الطبع عما يحصل
فى أعصابه من الألم ؛ لأنه لا بدّ من حصول وَهْن فى العضو وافتراق يحصل عنده الألم .
فإذا كان نافر الطبع عنه ألم به وشقّ عليـه الفعل . ولذلك لا تلحقه مشقّة الأفعال إذا
لم يحصل هـذا المعنى . وليس لأحـد أن يقول : فيجب إذا لم يحصل هـذا المعنى
ألّا يصحّ أن يكلَّف الفعل ، وألا يستحق على هـذا الوجه الثواب على يسير الحركات
ويسير القول والعمل . وذلك لأن هـذه الأفعال لا بدّ من أن يكون لهـا تدخّل فى
المشقّة ؛ لأنه إذا اجتمع مع غيره أثّر ماذكرناه فى الآلات من الافتراق أو غيره ، فصار
من هـذا الوجه له حظّ فى المشقّة . ولم نقل : إن كل ما يكلّفه الإنسان يجب أن يألم
به ، وأن يكون نافر الطبع عنه ؛ لأن نفور الطبع إنما يتعلّق بالمدرَكات دون الحركات
وغيرها . وإنما أردنا بالمشقّة الألم وما يؤدّى إليه ويكون له حظّ فيه على بعض الوجوه ،

(١) التناسخ عند القائلين به أن تحل الروح إذا فارقت البدن فى جنين قابل للروح فتعيش به . وانظر كليات أبى البقاء ١٢٥ .
(٢) يقال : تحلحل : زال عن موضعه ، يريد التفـكك والتقلقل .
(٣) فى الأصل : « بالماشى » .

ولذلك قلنا فى الحركات إذا أدت إلى الملاذّ : إنه لا حظّ لهـا فى المشقّة ، وإن كانت مثل
الحركات التى تشقّ إذا أدّت إلى مضرة ؛ لأن الوجه فى كونها شاقة إذا كان مايؤدى إليه
اختلف باختلافه . لـكنه لمّا لم يصحّ معنى المشقّة فى شىء من الأفعال إلّا مع نفور الطبع
٢٢٦ جعلناه شرطا وصار كأنه متعلّق / بالـكل ، فأمّا فقد المشتَهى فهو فى حكم الشاقّ ؛ لِما
يحصل عنده من الغمّ والحسرة ، وإن لم يحصل هناك ألم . وليس يقدح ذلك فيما ذكرناه ؛
لأنا قلنا : إن الفعل لا يجوز أن يشُقّ إلا مع نفور الطبع . وقد بيّنّا ذلك والذى سألتَ
عنه فى فقد المشتَهى ليس بفعل على الحقيقة ، وإنما هو انتفاء ما يشتهيه ، لـكنه يحلّ محلّ
الشاقّ من الوجه الذى بيّناه .

وأمّا ما يلحق النفْس من الإقدام على ما تعتقده ضارّا مؤلِما فذلك أيضا ممّـا يجرى
مجرى الشاقّ لـكان نفور الطبع ؛ لأنه إنما يصحّ أن يعتقد فيه ما يشقّ لأجله متى حصل
له العلم بما يشقّ فى الحقيقة . فإذا تصوّر ما اعتقده بصورته حلّ عنده محلّ الشاقّ ولحقه
مَضَض وغمّ . ولذلك صحّ دخوله تحت التكليف . لـكن فقد المشتَهى إنما يؤثّر ماذكرناه
متى حصلت الشهوة مع النفور ، فإذا حصل أحـدهما فإن ذلك لا يصح ، وفى الوجهين
الآخَرين قد يصحّ مع المشقة وإن لم تحصل الشهوة وإن كان لابدّ من حصولها من وجه
آخر ، على ما سنبينه .

فإن قيل : أفتقولون فى جميع ما يكلّفه الإنسان : إنه لا بد من أن يحصل فيه معنى
المشقّة ؟ قيل له : لا بد من أن يحصل فيه مشقّة أو فى سببه أو فيما يتّصل به ممّا يصير وهو
كالشىء الواحد إذا كان التـكليف متناولا لفعله . لذلك قلنا : إن النظر لمّا كان شاقّا
٢٢٧ صار العلم المتولّد عنه بمنزلته ، فلذلك تناوله التكليف فاستحقّ به الثواب ؛ لأنه إذا / جاز
ألّا يكون الشىء بانفراده شاقّا ، وإذا أدى إلى المشقّة دخل فى الأمور الشاقّة ، وكذلك
العلوم التى نفعلها عندذكر النظر وإن لم يكن فيه المشقّة فلما اتّصلت بدفع الشُّبَه واستحضار

الدواعى صارت المشقّة كأنها فيها ، فاستُحق بها الثواب ، ودخلت تحت التكليف .

وقد قال شيخنا أبو هاشم – رحمه الله – فى الإنسان : قد يستحق الثواب إذا عدل عند ما يلتذّ به عما هو أشهى منه وقصر نفسَه عليه . وهذا أيضاً يحصل فى حكم الشاق ؛ من حيث قصر نفسه عليه وعدل به عن الألذّ وإن كان الأولى أن يلحق ذلك بفقد المشتهَى ؛ لأنه قد ثبت أنه – تعالى – قد عرّضه لاستحقاق الثواب بألّا يفعل ما يشتهيه ، وإن لم يكن هناك فعل يوصف بالمشقّة ، ويقال : إنه قد أمر به أو نهى عنه أو كلّفه ؛ لكنه لمّا ثبت أن ما يلحق بالنفس لفقد المشتهَى والامتناع منه بمنزلة ما يلحق بفعل الشاقّ من الغمّ والحسرة لم يمتنع أن يجرى ذلك مجرى الشاقّ فى استحقاق الثواب به ، ولذلك جعل فَوْت منفعة واحدة بإزاء حدوث ألم واحد . وعلى هذا الوجه بنَيْنا الإحباط والتكفير فى باب الوعيد ، وعليه اعتمدنا فى باب العِوَض . فإذا ثبت ذلك فالفعل وإن كان مُلِذًّا فمتى عدل به عن الألذّ فلا بد من أن يلحق النفسَ فيه ما يلحق بفقد المشتهَى وأزيد ، فلذلك صحّ أن يستحق الثواب ، لا أنه يستحقه على الفعل الملذّ ، لكن على عدوله عن
ب الأشهى وقصره نفسَه عليه بالإرادة والكراهة . ولذلك / شرطنا فى استحقاق الثواب
بألّا يفعل القبيح أن يكون مشتهيا له ؛ لأن من حقّ الثواب ألا يُستحقّ إلا بالأمور الشاقّة أو بألا يفعل الأمور المُلذّة ، فيحلّ محلّ الشاق ، على ما بيّناه . وأما استحقاق المدح بذلك فسنذكر القول فيه من بعد ، وفى القبائح التى يستحق بها العقاب ؛ لأنها لا مدخل لها[1] فى هذا الباب من حيث لا يشترط فى استحقاق العقاب بها المشقّة ولا فى استحقاق العقاب بألا يفعل الواجب ذلك .

(١) فى الأصل : « له » .

فصل فى أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كلّف

اعلم أن من شرط المكلَّف أن يكون مخلّى بينه وبين فعل ما كُلِّف . ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح . وقد بيّنا من قبل أن تكليف مَن يتعذّر عليه فعل ما كُلّف بأى وجه كان لا يحسن ، وأنه إنما لم يحسن تكليف ما لا يطاق لهذه العلّة . وقد علمنا أن الفعل يتعذّر مع المنع ؛ كما أنه يتعذّر مع العجز . فيجب ألّا يحسن منه – تعالى – التكليف معه .

فإن قيل : جوزوا أن يكلفه – تعالى – بشرط زوال المنع ، وإن كان المنع قائما لم يحصل شرط التكليف ، فلا يوجب ذلك كونه مكلفا لما لا يطاق ، قيل له : إن القديم
– تعالى – عالم بحال المكلف فى وقت الفعل ، فإذا كان المعلوم أنه يمتنع / الفعل عليه ٢٢٨
لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون فى المعلوم أن يكون عاجزا فى تلك الحال ، فكما لا يحسن تكليف العاجز بالشرط الذى قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنما يصح الشرط فيمن لا يعلم حال المأمور ، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من القبيح إلى الحسن وذلك لا يصح فيه – تعالى – .

فإن قيل : إن لم يكن الممنوع مكلّفا فيجب ألّا يُذمّ الواحد منّا على منعه غيره من صلاته ؛ لأنه لم يمنعه من فعل ما كلِّف ، وانكشف بمنعه له أنه لم يكلَّف أصلا ، فيصير مانعا له من فعل ما لم يكلَّف ، ولا يستحق الذمّ بالمنع ممّا جرى هذا المجرى ، وإن استحقّ به الذمّ فليس يستحقّ إلا اليسير ، وليس كذلك حال المانع غيره من الصلاة .

قيل له : إن هذا المانع لمّا كان منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلّفا الصلاة ومنتفعا بأدائها صار مفوّتا له بهذا الفعل منفعة لولا فعله لأمكنه الوصول إليها ، فصار مَنْعه له من هذا الوجه عظيما أو ليس كذلك إذا منعه من فعلٍ لولا منعه لم يدخل تحت

التكليف ؛ لأنه لا يفوّته بهذا المنع ما ذكرناه من المنفعة [وإن[1]] فعل ما يستحقّ به الذمّ عليه ؛ لأنه إنما يقبح من حيث منعه من التصرّف ، وفى الأول يقبح من هذا الوجه ومن الوجه المتقدّم جميعا .

فإن قال : فيجب على هذا أن يستحقّ — تعالى — الذمّ إذا لم يكلّفه أصلا ، أو اخترمه بعد التكليف أو أعجزه أو منعه — تعالى — على هذه الصفة ؛ قيل له : إن الوجه الذى له عَظُم هذا المنع هو تقدّم التكليف الذى يجب أن يتناول هذه الصلاة لولا
٢ ب المنع ، فصحّ أن يكون مضرّا به / من حيث فوّته ما ذكرناه من المنافع . فإذا لم يكلّف — تعالى — أصلا لم يصحّ هذا المعنى فيه . وكذلك إذا أعجزه أو منعه ؛ لأنه — تعالى — إنما كلّفه الأمور التى يقدر عليها دون ما عداها ، حتى لو فعل المكلَّفُ فى تلك الحال مثل ما كلّفه فى سائر الأحوال لكان فاعلا لما لم يكلّف ، وليس كذلك متى كان المانع غيره — تعالى — لأن منعه يكون سبب زوال التكليف والنفع ، وإن كنا لا نُبْعد أن يعظم هذا المنع من جهة الشرع ، ولأنه مفسدة لأن مانع غيره من الصلاة يكون أقرب إلى أن يمنع[2] منه ؛ كما أن الآمر لغيره بفعل الخير يكون أقرب إلى أن يفعل أمثاله . فهذا أيضا يوجب عظم ما ذكرناه من الفعل . وقد بينا من قبل أن المنع عندنا يجب أن يكون فى حال الفعل لا فى حال العِدَة[3] . فلذلك شرطنا فى أول الباب ألّا يكون المنع حاصلا فى حال الفعل ، وقد ثبت أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو على — رحمه الله — من أن المنع كالعجز فى وجوب كونه متقدّما ، فلا وجه لإعادته . فأمّا امتناع الفعل عليه بفقدالآلات وغيرها فقد سبق القول فيه .

(١) زيادة يقتضيها السياق .
(٢) كذا . والأقرب : يمتنع . وقوله : منه أى من الصلاة وذكرها باعتبار أنها عمل .
(٣) كأن المراد حال الوعد بالفعل ، وهو الزمن السابق على الفعل .

فصل فى أن من شرط المكلَّف زوالَ الإلجاء عنه فى فعل ما كلِّف

اعلم أن الغرض بالتكليف التعريضُ لمنازل الثواب . فكل معنى أخرج المكلَّف
٢٢٩ من أن يستحقّ بفعله المدح لم يجز أن يتناوله / التكليف . وقد صحّ فى الشاهد أن الفاعل لما هو مُلْجأ إليه لا يستحقّ به المدح . وكذلك لا يستحقّ المدح إذا لم يفعل ما هو ملجأ إلى ألّا يفعله . فيجب ألّا يكلّف[1] ما هذا حاله . ويبيّن ذلك أن الإنسان لا يستحقّ المدح لأنه لم يقتل نفسَه مع زوال الشُّبَه ، ولا لأنه لم يَسْتَعِطْ[2] بالخردل ولم يأ كل الصَبِر مع زوال الحاجة ، وكذلك لا يستحقّ المدح على هربه من السبُع ، فإذا ثبت أنه لا يستحقّ المدح عليه فبألّا يستحق به الثواب أولى ؛ لأن ما يُطْلب من الشروط فى المدح يجب ثبوته فى الثواب ؛ وقد يثبت فى الثواب من الشروط ما لا يثبت فى المدح . والعلّة فيه ظاهرة . وذلك لأن المدح إنما يستحقه الفاعل بالفعل متى فعله لحسنه فى عقله . فأمّا إذا فعل الفعل لدفع المضرة أو لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنه لا يستحقّ به المدح . وما هو ملجأ إلى فعله إنما يفعله لمنافعه ومضارّه فيجب ألّا يستحق المدح ولا الثواب . وأيضا فإن المدح إنما يستحقّه مَن له إلى فعل غير ما فعله داعٍ فيؤثِره عليه ، على تحمّل المشقّة فيه أو ما يجرى مجراه . وذلك لا يصحّ مع الإلجاء ، وكل ذلك يبيّن أنّ مع الإلجاء لا يحسن التكليف . فإذاً يجب كون المكلف مخلًّى بينه وبين الفعل متردّد الدواعى إلى الأفعال وخلافها .

وقد بينّا من قبلُ أن المنع لا يُخْرج القادر من كونه قادرا على فعل ما مُنِع منه متى حصل له من الدواعى إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور / [ومن ثَم][3] حسن ٢٢٩

(١) الواجب : من هذا حاله ، ولكن ذهب به مذهب الصفة فاستعمل فيه ما .
(٢) الاستعاط : إدخال الدواء ونحوه فى الأنف .
(٣) زيادة اقتضاها السياق .

أن يكلَّف . وقلنا : إن الهند لمّا اعتقدوا فى قتل أنفسهم أن فيه منفعة من حيث يقتضى تخليص النور من الظلمة صحّ أن يكلَّفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه . وإن كانت الشُّبَه متى زالت لم يستحقوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء : ولذلك قامت الشُّبَه عندنا مقام نفور الطبع فى أن عنده يصير الفعل فى حكم الشاقّ ، فيستحقّ عليه المدح والثواب . ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشُّبَه فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشّبه على أنفسهم .

فصل فى بيان وجوه الإلجاء وما يتَّصل بذلك

قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فى بعض الطبائع : إن المُلْجَأ هو من دُفع إلى ضررين يُدفع أعظمهما بأدونهما . ومثَّل ذلك بالملجأ إلى الهرب من السَّبُع ، والملجأ إلى أكل المَيتة إذا دَفع به الجوع الشديد ، والملجأ إلى الهرب من العدوّ .

وذكر أن الإلجاء والاضطرار فى اللغة بمعنى واحد . وذكر قوله ـ تعالى ـ : (فمن[١] اضطر غير باغ ولا عادٍ فلا إثم عليه) ، وقوله ـ تعالى ـ : (إلّا[٢] مااضطررتم إليه) وغير ذلك . وبيّن أن المتكلمين إنما فرقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح ، وإلّا فهما من جهة اللغة لا يختلفان . وذكر / أن تحصيل الملجأ أن يُفعل به ١٢
مايقتضى الهرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به .

وليس هناك معنى يوصف بذلك لجنسه ، وإن كان لا ينكَر وصف العِلْم ومجىء السبع فى بعض الأحوال بأنه إلجاء . وإنما يوصف بأنه ملجأ إلى أكل الميتة وإن لم تلحقه مَضَرّة لمّا حُظِر أكله فصار بمنزلة المُضارّ لولا كونه مدفوعا إليه . وبيّن أن المضروب

(١) الآية ١٧٣ سورة البقرة . (٢) الآية ١١٩ / سورة الأنعام .

الذى ليس بشجاع ممول على الاستغاثة . وقد يجوز لو أعطِى مالا جليلا أن يخرج من كونه إلجاء كخروج الهند للشبهة من الإلجاء إلى ألّا يقتلوا أنفسهم . ولا شىء مما يصير عنده ملجأً إلّا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون ملجأً ؛ نحو أن يرغّبه الله ـ تعالى ـ فى الوقوف عند السبع بالثواب الجزيل . ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب ، فيحصل أحدهما ملجأً إلى البعوث[١] دون الآخر .

وقال ـ رحمه الله ـ فى الأصلح : الإنسان ملجأ إلى نفع نفسه فى بعض الأحوال ، ودفع الضرر عنها وعمن يَمَسّه أمرُه ، وكل ملجأ إلى شىء فلو لم يلجأ إليه لكان واجبا . ولذلك لا يصحّ أن يلجأ إلى الكذب أو القتل . ومتى حصل فى النفع ضرر يسير خرج من باب الإلجاء . ولذلك تجب التوبة مع مافيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها ملجأً إليها ؛ لأن مايزال بها من الضرر غير حاضر .

وحَدّ الإلجاء فى الأشْرُوسَنِيّات[٢] الأوّلة بأنها[٣] مايقتضى ألّا يجوز منه وقوع
٢٣٠ غير ما ألجىء إليه مع قدرته على ذلك / وارتفاع الموانع . وذكر بأن[٤] ذلك تقريب فى الجواب وإن كان ينوب عن التحقيق . قال ـ رحمه الله ـ : لأنا نقول فى الملجأ : إنه لا يجوز أن يقع منه غير ما ألجىء إليه ، ونقول فى القادر : لا يجوز أن يقع منه وجود الضدّين . ونقول فى القديم ـ تعالى ـ : لا يجوز وقوع الظلم منه . ونقول فى المكلَّف : لا يجوز منه الكفر ، بمعنى لا يحلّ . والعبارات متفقة ، والأغراض مختلفة . ولا يمكن تلخيص عبارة تختصّ الإلجاء ، كما تلخّص العبارة فى حدّ المحترك[٥]

(١) جمع بعث وهو الجيش يبعث إلى جهة يغزوها .
(٢) هو كتاب لأبى هاشم الجبائى ، كما سيذكره . وقد نسبه إلى أشروسنة ، وهى بلدة كبيرة فيما وراء النهر . وتقدم هذا له والتعليق عليه .
(٣) كذا . والأولى : « أنه » أى الإلجاء ، وقد يقال : أنثه باعتبار الصفة .
(٤) كذا فى الأصل . والأولى حذف الباء .
(٥) كذا فى الأصل . وهو يريد المتحرك . ولم نقف على هذا فى اللغة . وإنما المحترك : اللازم لظهر بعيره ، كما فى القاموس .

وحدّ الجسم . فلذلك قلنـا : إن ما ذكرناه فى الإلجـاء تقريب .

واعلم أن الـكلام فى هذه المسألة قد يتعلّق بالعبارة وقد يتعلّق بالمعنى . فالذى يتعلّق منه بالمعنى أن الملجأ إلى فعل الشىء أو إلى ألّا يفعله لا يستحقّ المدح على فعله وألّا يفعله. ويفارق فى ذلك من يفعل الواجب أو يجتنب القبيح ؛ لأنهما يستحقّان بذلك المدح.

وقد بيّن ذلك شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فى الأُشْرُوسَنِيّات الثانية ، لـكنه قال : إن الإلجاء هو كل شىء إذا فُعِل بالقادر خرج من أن يستحقّ المدح على فعل ما أُلجىء إليه أو على ألّا يفعل ما أُلجىء إلى ألّا يفعله . فذكر أن الأصل فى الإلجاء أن يكون محمولا على الفعل بأمر فُعل به ليخرج من أن يكون فى حكم المختار للفعل لأغراض مجتمعة تخصّه . وهذا بيّن فى كثير من أسباب الإلجاء وإن لم يستمرّ فى جميعه ؛ لأن العالِم بما أعدّه الله فى الجنة والنار هو ملجأ إلى دخول الجنة ، وهو غير محمول عليه . وكذلك
٢٣ ا مَن علم أنه / ينتفع بالأكل ولا مضرّة عليه فى تركه هو ملجأ إلى الأكل ، ولا يكاد يقال : إنه محمول عليـه . وإنما يكثر استعمال ذلك فيمن تخوّف من أمر فيهرُب عنه إلى غيره . فأمّا إذا لم تـكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه يقلّ . ولذلك لا يقال فى العالِم أنه إن حاول قتل ملك الروم حيل بينه وبينه : إنه محمول على ألّا يقتله . ولذلك قلنا : إن الإلجاء ليس بجنس من الفعل ؛ لأنه لا شىء يشار إليه إلّا وقد يوجد على بعض الوجوه ولا يكون إلجاء . فمن خالفنا فى وجوه الإلجاء وقال : إنه قد يستحقّ به المدح فقد خالف فى المعنى . وكذلك إن أثبته ملجأ مع المنع والعجز فقد خالف فى المعنى . وكذلك إن أحال مع وجود سبب الإلجاء خروجَه من كونه ملجأ فقد خالف فى المعنى . ولا شبهة فيما ادّعيناه فيـه من الأحكام ؛ لأن الهارب من السبع لا يُمدح على تركه الوقوف ؛ كما لا يمدح المضطرّ . وكذلك فلا يُمدح الإنسان على أنه لا يقتل نفسه ولا يضربها ، ولا يمدح لأنه لم يقتل ملك الروم مع علمه بأنه سيمتنع من ذلك لو حاوله .

ولا يُمدح على النفور إذا ضُرب ، ولا على دخول الجنة والتحرّز من النار .

والعلم بأنه لا يستحقّ المدح على هـذه الأمور ضرورىّ فى الجملة ، فلا يصح إذاً دفعه . وإنما تقع الشُبهة فى بعض المواضع لاشتباه الحال فى أنه من باب الإلجاء أم[1] خارج عنه . فأمّا إذا علم كونه من قبيل الإلجاء فلا تشتبه الحال فيه . فأمّا إذا كان ممنوعا عن الفعل الذى فعله فمتى الإلجاء فيه زائل ؛ لأنه إنما يكون ملجأ من حيث تبلغ / دواعيه ٢٣١
فى القوّة المبلغَ الذى لا يُؤْثِر سواه عليـه مع قدرته على ذلك . وإذا حصل هناك منع لم يكن السبب الذى له عدل عن إيثار خلافه قوّة الدواعى .

وقد اختلفت ألفاظ شيخنا أبى هاشم ـ رحمه الله ـ فى الخائف من السبع ، فقال فى موضع : لا يمتنع أن يكون مُلجأ إلى الهرب ، وإن كان مخيّرا فى سلوك الطريق ، وبَيَّن الفَصْل بينه وبين القادر إذا لم يُخَلّ [بينه و] بين الفعل بأن قال : إن ماله يجب أن يفعل سلوك بعض الطريق هو كونه محمولا عليه ، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمل على سلوك طريق واحد . وذكر فى موضع آخر أنه يصير ملجأ إلى ألّا يقف هناك . وأمّا وقوع الأفعال منه فعلى جهة الاختيار . وهذا هو الأولى ؛ لأن الواجب اعتبار مايصير له ملجأ ، فمتى خصّ الفعل كان ملجأ إليه ، ومتى خصّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأ إلى ألّا يفعله . وقد علمنا أن ماله صار ملجأ إلى ألا يقف عند السبع يختصّ الوقوف دون سلوك الطريق ، وإنمـا يحوَج إلى سلوك الطريق لأنه لا يمـكنه الخروج ممـا أُلجىء إلى ألّا يفعله إلّا به . ولذلك لو تمـكّن من الخروج من ذلك بغير سلوك الطريق لم يقع منه ذلك ؛ لـكنه لا يبعـد أن يقـال : إنه ملجـأ إلى سلوك الطريق ؛ من حيث لا يمكنه الانفكاك مما أُلجىء إليه إلّا به . فأمّا المُلجأ إلى ألّا يقتل ملك الروم لعلمه بأنه لو حاوله لمُنع منه فلا شبهة فى أنه يكون مخيّرا فى أفعاله ؛ لأنه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك

(١) كذا . والصواب : أو .

مما أُلجئ إلى ألّا يفعله . ولذلك قلنا فى أهل الجنة : إنه ـ تعالى ـ وإن ألجأهم إلى ألّا يفعلوا
٢٣ ا / القبيح بأن أعلمهم أنهم إن راموه مُنعوا منه إن ذلك لا يخرجهم من أن يكونوا مخيَّرين
فى أفعالهم مخالفين فى ذلك الهاربَ من السَبُع .

فإن قيل : فيجب على هذا ألّا يَستحقّ القديمُ ـ تعالى ـ المدحَ بألّا يفعل القبيح؛ لأنه مع ارتفاع الموانع لا يجوز أن يقع منه ، وكذلك الواحد منّا إذا لم يفعل الشىء لعلمه بقبحه واستغنائه عنه . قيل له : إنا كما علمنا فى الإلجاء أنه لا يستحقّ معه المدح فقد علمنا فيما سألت عنه أنه يستحقّ لهذا المدح ؛ لأن مَن لم يفعل القبيح مع علمه بقبحه لا شُبْهة فى أنه يستحقّ فى العقول المدح ؛ وما حلَّ هذا المحلَّ لا يجوز أن يُجعل بعضه قَدْحا فى بعض ؛ لأنها أصول فى أنفسها . وهذا كما نقول : إن إرادة القبيح قبيحة والعلم بالقبيح حَسَن ، ولا يُسوّى بينهما ببعض العِلل من حيث يقدر فى العقول مفارقة أحدهما الآخر . فأمّا الكلام فيمَن صفتُه ماذكرناه لماذا سمّى بأنه مُلجأ وهل يمكن ذكر حدّ جامع للكلّ فكلام فى عبارة . وقد بيّنّا مايجب أن يُحَدّ به .

واعلم أن الإلجاء على ضربين . أحدهما لايصحّ أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء . وهذا نحو المُلجأ إلى ألّا يفعل القبيح لعلمه بأنه لو رامه لمُنِع منه ؛ لأنه ـ وحاله هذه ـ لايجوز ألّا يكون ملجأ إلى ألّا يفعله . فأما الملجأ إلى الهَرَب من السبع وإلى دخول الجنة وإلى البعوث عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه مُلجأ بأن يرغّب فى الثواب العظيم . وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ يُؤْثِر المبارزة وإن غَلَب فى ظنّه التلف . ولهذا تخرج الهند من الإلجاء لاعتقادهم أن
ب فى قتلهم أنفسهم منفعة . وإذا / أثّر الاعتقاد فى الشبهة هذا التأثير فبأن يؤثّر العلمُ مثله أولى .

فإن قيل : نخبّرونا عن الإلجاء الذى يَخرج به المكلّف من أن يحسن تكليفه ماهو،

وهل ينقسم أو[١] لا يتعدّى وجها واحدا ؟

قيل له : متى أُعلم المكلَّف أنه متى رام القبيح مُنع منه فإنه لايحسن أن يكلَّف ماعلم من حاله ذلك ؛ لأنه ـ وحاله هذه ـ لايجوز وقوع القبيح منه . ومتى اختار ألّا يفعله فلمكان الإلجاء لالقبحه ، ومَن كان كذلك لايستحقّ المدح ولا الثواب . ولهذا قال شيخانا ـ رحمهما الله ـ فى أهل الآخرة : إنهم غير مكلَّفين من حيث أُعلموا أنهم لوحاولوا القبيح لمُنِعوا منه ، ومايفعلونه من الحَسَن فمن حيث لم يجز أن يختاروا القبيح عليه لم يستحقّوا به المدح ؛ وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ قد جوّز فى أهل الجنّة أن يكونوا إنما لم يفعلوا القبيح من حيث علموا قبحه واستغنَوا بالمحسِّنات عنه . وأبى شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ ذلك ، وذكر بأنهم لوكانوا بهذه الصفة لعاد حالُهم إلى جواز المضارّ عليهم ؛ لأنهم كانوا تاركين القبيح من حيث لو فعلوه لاستحقّوا به الذمّ . وهذا يقتضى كونهم متوقّين للمضارّ متحرزين منها ، وذلك لا يصحّ عليهم . وهذا غير واجب ؛ لأنه متى عُلم من حالهم أن القبيح لا يقع منهم البتّة لكونهم بالصفة التى ذكرناها لم يحصل هناك مضارّ تحرّزوا منها ؛ ولم يجوّزوا أيضا ذلك . وشيخنا أبوعبد الله ـ رحمه الله ـ ربما قال فى هذا الوجه : إنه إلجاء فينا ؛ وإن لم يكن إلجاء فى القديم
ـ تعالى ـ ؛ لأن الواحد منّا إذا لم يفعل القبيح فقد تحرّز به من ضرر وذمّ فيكون / ٢٣٣
ذلك مقتضيا فيه كونَه ملجأ إلى ألّا يفعله . ولمّا استحال ذلك على القديم ـ تعالى ـ لم تجز هذه الطريقة فيه . وقد يخرج المكلّف من أن يحسن تكليفه بوجه آخر من الإلجاء ، وهو الذى ذكرناه الآن من أنه ـ تعالى ـ لو أغناه بالحَسَن عن القبيح وأعلمه قُبْح القبيح لكان حاله فى أنه لا يقع ذلك منه حال الملجأ بالوجه الأوّل ، ومتى عَلم من حاله أنه لا يجوز أن يختار القبيح لا يحسن أن يكلَّف ؛ لأن الغرض بالتكليف لايصحّ

(١) فى الأصل : « و » .

فيه من حيث لا تتردّد دواعيه بين القبيح والحسَن ، ومن حيث لا يستحقّ الثواب على مايختاره . ولا فَصْل بين أن يجعل هذا الوجه ملحقا بباب الإلجاء فيزيل المدح عليه أو أو يثبت فيه المدح فى أنه لا يحسن تكليفه فى الوجهين جميعا ، لأن الغرض بالتكليف لا يجوز أن يكون هو المدح فقط . فإذا علمنا مِن حاله أنه لا يستحقّ الثواب ـ وصفته هذه ـ لم يجُزْ أن يكلّف . وقد اختلف شيخانا أبو على وأبو هاشم ـ رحمهما الله ـ فى هـذا الوجه الأخير . فمن قول أبى على ـ رحمه الله ـ أنه لا يجوز أن يكلّف مَن هذا حاله إذا تكاملت شروطُ التكليف فيه . ومن قول أبى هاشم ـ رحمه الله ـ أنه يحسن ألّا يكلف . وسنذكر القول فيه فى فصل مفرد إن شاء الله .

وقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحسن أن يكلّف إلا إذا زال عنه ماذكرناه من الإلجاء ، وأنّ زواله بمنزلة زوال الموانع فى هذا الباب .

فصل فى أن من شرط المكلَّف أن يكون له أغراض ودواع

٢٣ ب قد بينّا أنه يجب أن يكون عالما بما كُلِّف ، ومؤدّيا له على وجه مخصوص / . وبينّا أنه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه . فإذا صحّ ذلك وجب أن يكون له دواع ، لما يفعل ويترك ؛ لأن مَن هذا حاله لا بد فيما يُقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض . ويبين ذلك أنه لا بدّ من أن يكون غير فاعل للقبيح مع شهوته له أو تقديره النفع فيه ، وذلك يقتضى أنّ له إلى فعله داعيا ، وإنما لا يفعله لما هو أقوى منه من الدواعى . وكذلك فإنما كُلِّف أن يفعل الواجب لوجوه مخصوصة ، فلا بدّ من أن يقصد بفعلها تلك الوجوه مع المشقّة التى تلحقه فيها . ولذلك لا يصحّ أن يدخل فى التكليف ما لا تَنَاقَ[1] فيه الدواعى . وكذلك قلنا : إن الداعى إلى الفعل يدعوه إلى

(١) أصله تتناق ، لحذف إحدى التاءين .

أبو سلـــوم المعتـــزلي

الإرادة ، والصارف عنه يصرف عن الإرادة ، فيصير من هذا الوجه فاعلا (لأفعال[1] القلوب) للدواعى أيضا . ونحن نبيّن من بعد ما يجب أن يُفعل له الفعل أو يُترك حتى يستحقّ عليه الثواب فى باب مفرد إن شاء الله .

وقد دخل فيما تقدم من الأبواب أن المكلَّف يجب أن يكون متمكّنا من سبب ما كُلِّفه ؛ لأنه لا يجوز أن يكلَّف المسبَّب ولا يكلَّف السبب . فمتى بينّا وجوه كونه متمكّنا من فعل ما كُلِّف دخل فيه ذلك ، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكنا من الإرادة إذا كُلِّف الفعل الذى يقع على بعض الوجوه بالإرادة ؛ لأن من حقّ الإرادة ألّا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قِبله . ولم يكن مضطرّا إليها . وتفارق العلم فى ذلك ؛ لأن العلم بالفعل المحكم قد يصحّ وإن كان مضطرا إلى أن يفعله وألّا يفعله ؛ فلا يخرج من
حيث كان مضطرّا إلى العلم / من أن يكون الفعلُ واقعا من قِبَله على طريقة الاختيار . ٢٣٤
ولو اضطرّه الله ـ تعالى ـ إلى إرادة الخير لم يصحّ أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه . وإذا صحّ أنها إنما تؤثر فى أفعاله إذا كانت من قِبَله ، دخل ذلك تحت ما بينّاه من التمكين ؛ لأنها كالسبب فى هذا الوجه . فأما تذكّر النظر وإن لم يكن سببا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعى . وقد بينّا أن المكلَّف لابدّ من حصول الدواعى له . فقد دخل ذلك فيما قدمناه ، فلذلك لم نُفرد له بابا .

فصل فى ذكر ما أُلحق بشروط المكلَّف وليس هو منها

اعلم أنه ليس من شرط المكلَّف أن يَعلم كونَه مكلَّفا الفعل . قبل أن يفعله ؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقَطَع على أنه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه ؛ لأن الواحد منا يجوّز على نفسه الاخترام فى كل حال ، ولأن القطع على ذلك يجرى مجرى الإغراء

(١) كان على هذه العبارة فى الأصل علامة الضرب والمحو ، وكان الأصل : فاعلا للدواعى أيضا .
(٥١ / ١١ المغنى)

بالمعاصى ، فيجب ألّا يكون ذلك شرطا ؛ لما ذكرناه أولا ، وألّا يجوز أن يحصل فى المكلّف ؛ لما ذكرناه ثانيا .

فإن قيل : فيجب على هذا ألّا يقطع أحد من المكلَّفين بأنه سيبقى لا محالة ، ومن قول شيوخكم فى الأنبياء خصوصاً خلافُه ؛ قيل له : إنا إنْ قلنا إنهم لا يعلمون أنهم يبقون لا محالة ، وإنما يكلَّفون أداء ما حملوه من الشرع بشرط النقل ؛ كما نقوله فى سائر المكلَّفين استمرّ ما ذكرناه . فإن قلنا : إنه ــ تعالى ــ لمّا علم من حالهم أنهم لا يُقْدِمون
٢١ ب على ما ينفّر ويزيل المَدْح خرج إعلامه / حصول القدرة فى حال الأمر إلى حصوله فى حال الحاجة إلى الفعل بمنزلة ضمّ العِلَّة إلى ما ليس بعلّة فى الأحكام ولا فرق بين من قال بذلك وبين من قال : إنه يجب فى حال التكليف أن تكون السماء فوقه والأرض تحته . وهذا من بعيد الكلام .

وليس من شرط المكلَّف أن يكون فى حال التكليف عاقلا عالما يمكنه معرفة الخطاب ؛ لمثل ما قدّمناه من العلّة . ولذلك جوّزنا فى المعدوم والعاجز أن يكون ــ سبحانه ــ آمرا لهما ، ومكلِّفا إذا كان هناك من يتحمل التكليف ، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له . فإذا صحّ ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودا فى تلك الحال ؛ لأنه لو اعتبُر ذلك لوجب أن يعتبَر من حيث يجب كونه بصفات المكلّف ؛ لأن الوجود وحده لا معتبر به . وقد بينا أن ذلك لا يصحّ .

وليس من شرط المكلّف أن يعلم أنه يطيع لا محالة ؛ لأنا قد دللنا على حسن تكليف من يعلم أنه يكفر ، فلا يجب إذا أن يكون عالما بأنه يؤمن ؛ كما لا يجب أن يعلم بأنه يكفر . وكذلك فلا يجب أن يكون عالما بأنه يكفر ، إلا أن يعلم أن فى ذلك صورا من الإغراء .

وليس من شرط المكلّف متى كلف بعض الأفعال أن يعلم أنه لا يزول ذلك

التكليف عنه(١) ما دام نَصِفه بصفة المكلف إلى خلافه ؛ لما سنبينه من بعد فى باب نسخ الشرائع . وإنما يجب فى العقليات أن يعلم أنها لا تتغير ؛ لأن الدلالة دلّت على أنها لا تختلف فى الوجه الذى له كلف ، لا لأن ذلك شرط فى التكليف ؛ ولذلك يصحّ أن
٢٣٥ يكون مكلَّفا / وإن لم يستدلّ على ذلك . وقد بينّا أنه يجوز أن يخترم ــ تعالى ــ الكافر ، وإن علم أنه لو زاد فى تكليفه لكفر(٢) ، فلا يصحّ أن يقال : إن من شرطه أن يعلم أنه سيكلَّف أبدا إذا كان فى المعلوم أنه يؤمن آخرا . ولا يجب ذلك على مذهب شيخنا أبى على ــ رحمه الله ــ أيضاً ؛ لأنه لا يوجب أن يعلم المكلّف ذلك ، وإن أوجب الشىء فى نفسه . فإذا صحّ ذلك فيما ذكرناه فبألّا يجب أن يعلم أنه ــ تعالى ــ يكلفه ما دام التكليف صلاحا له أولى ؛ لأن ذلك كله تفضّل ، فله ــ تعالى ــ أن يقتصر فى تكليفه على بعض الأحوال دون بعض ؛ كما أن له ألّا يكلّفه .

وليس من شرط المكلَّف أن يعلم أن له مكلِّفا ؛ لأنه إذا علم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه كفى ذلك فيما يصحّ منه من أداء ما كلف وإن لم يعلم أن له مكلِّفا قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أراده . وإنما يجب أن يعلم ذلك فى السمعيّات خاصّة ؛ لأن طريق معرفته بوجوبها الأمر ، وبقبح ما يقبح النهى ، فلا بدّ من أن يتقدّم له المعرفةُ بالمكلِّف ليعرف أمره ونهيه على وجه يصح أن يستدلّ معهما على ما يلزم فعلُه أو تركه . ولذلك قلنا : إن فى حال ما يلزمه النظر هو مكلَّف وإن لم يصحّ أن يكون عالما بالمكلِّف ؛ لأنه لو علمه لم يكن ليلزمه النظر الذى يصل به إلى معرفته ــ تعالى ــ فأما قول من قال : إنه ــ تعالى ــ إنما يكلف الإنسان الأفعال إذا تقدّم له العلم بها وبأحوالها ، وأبطل حسن تكليف المعارف فسنبين فساده فيما بعد .

(١) فى الأصل : « عند » .
(٢) كذا فى الأصل . وكان الصواب : « لآمن » .

وليس من شرط المكلف أن يُطالب رضاه فيما كلف . ولذلك يجب على الإنسان
٢٢ ب الانقياد / فى أداء العبادة وأن يزول عن السخط له . ولو كان متعلقًا باختياره لم يكن لتجب هذه الطريقة .

فإن قيل : أليس لا يحسن منا فى الشاهد أن يُلزم الغير الأمور المتعبة إلاّ برضاه إذا كان ممّن له رضا يعتبَر ، فهلّا أوجبتم مثله فى القديم – سبحانه – ، وإذا قبح منا إلزام الغير مع السخط فهلّا قبح مثلُه من القديم – تعالى – قيل له : إنما يعتبر الرضا فيما يصير الرضا كالوجه لحسنه ، فأمّا إذا حَسُن الشىء مع فقده فلا معتبَر به ، وقد ثبت أنه يحسن من الواحد منا إكراه الغير على الأمر الذى تبلغ المنافع فيه المبلغ الذى لا يحيل على أحد من العقلاء أن تلك المشقّة تُختار له . ولذلك لو دُعى[1] الإنسان إلى أن يتكلّم بفَضْل من الكلام ليُعطَى ولاية بلد على وجه يحسن ولا مضرّة عليه لحسُن إكراهه على ذلك ، ولعُدّ عند الامتناع من ذلك لاحقا بمن لم يتكامل عقلُه . وإنما اعتبرنا الرضا فى الإجارات وغيرها ؛ لأن العِوَض لا يبلغ هـذا المبلغ ولا يقاربه ، ولأن المستأجِر إنما يفعل ما يفعله لمنافعه التى تخصّه . وليس كذلك حال القديم – تعالى – . وقد تقصّينا هذا الكلام فيما سلف . وإذا ثبت بما نذكره أن الآلام التى يستحق بها الأعواض لا يعتبر فيها الرضا فبألّا يعتبر ذلك فى التكليف أولى .

وبعد ، فإن ما يكلّفه الإنسان يعلم أنه بالصفة التى لو لم يكن مكلفا للزمه أن يفعله ، فليس وجوبه عليه من قِبل المكلف إلاّ من حيث خَلَق فيه العقل . فإذا صحّ ذلك صار
١ لزومه بمنزلة وجوب ردّ الوديعة ، وقد صح أن ما حَلّ هذا المحلّ لا يعتبر فيه الرضا لحصول وجه الوجوب فيه / وليس كذلك الاستئجار فى الشاهد . وكما لا يجب أن يعتبر لحصول وجه الوجوب فيه رضا المكلّف فكذلك لا يعتبر زوال سخطه فى حسن التكليف ، كما لا يعتبر كلا الأمرين فى تصرّف الولىّ فى أموال[2] اليتيم ؛ لأن

(١) فى الأصل : « ادعى » . (٢) فى الأصل : « أحوال » .

المكلف قد صار فى هذه الوجوه بمنزلة اليتيم الذى لم يبلغ مبلغ الرُشْد فيما يتعلّق بمنافعه .

فإن قيل : فيجب إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه سيكفر ويستحق النار لامحالة أن يكون له الامتناع من التكليف ؛ لأن ذلك إلى المضرّة أقرب منه إلى المنفعة ، قيل له : إنه أولا غير عالم بكيفية حاله فى المستقبل فلا يصح ما ذكرته : ولو كان عالمـا أيضا لكان مع تكامل شروط التكليف فيه امتناعه من قبول التكليف فى أنه يستحقّ به النار كإقدامه على المعاصى . فأمّا إن لم تتكامل شروط التكليف فيه فالمسألة زائلة .

وليس من شروط المكلف أن تكون المنافع التى يستحقّها على الطاعات له حاصلةً أو فى حكم الحاصل كالمعاوضات فى الشاهد ؛ لأن حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل وحصول ما يستحقها فى هذه الأوقات لا يصحّ ؛ لأنه يُخرج الطاعة من أن تكون مفعولة على وجه يستحق الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء لمنافع حاضرة . وهذا لا يصحّ على ما نبيّنه من بعد . فقد سقط تشبيه الثواب بالأُجْرة من الوجهين جميعا،على أن تشبيه ذلك بما يبتغى[1] فيه المؤمن بحمل المشقة رجاء المنافع الآجلة
فى دار الدنيا من غير أن يكون أجرة ومعاوضة أقرب . وقد ثبت حسن ذلك وإن / لم ٢٣٦
تكن المنافع حاضرة ، فيجب أن يكون الثواب بمنزلته .

وليس من شروط المكلّف أن يعلم أن الثواب سيحصل له ؛ لأنه لو علم ذلك لقطَع على أنه سيبقى إذا كان فى الحال فاسقا ، وهذا إلى أن يكون فسادا فى التكليف أقرب ، وكان يجب فى المؤمن أن يَقطع على أنه يموت على إيمانه ، وهذا كالأول فيما ذكرناه . وعلى كل حال يجب ألّا يكون هذا العِلْم محتاجا إليه وإن لم يكن فى حصوله مفسدة .

وبينّا أنه ليس من شرط المكلّف أن يعلم فى كل حال أنه قد أدّى مالزمه .

(١) الكلمة غير واضحة فى الأصل ، ويحتمل أن تكون (يسعى) .

فلا وجه لإعادته ، وإن كان ذلك واجبا له لم يصحّ كونه مكلّفا مع العلم بأنه لم يؤدّ ما كلّف .

وليس من شرط المكلَّف أن يكون مريدا لفعل ما كلّف ؛ لأن من جملة ما كلّف الإرادة ، ولو وجب أن يريدها لأدّى إلى ألّا يمكنه الخروجُ ممّا وجب عليه . وإنما يجب فى كثير من الأفعال أن يريدها ؛ لأنها لا تقع على الوجه الذى يكون طاعة إلّا بالإرادة ، وقد يقع منه ماليس بإرادة ولا يريده أيضا من المسبّبات . وإن كان فيها مالابُدّ من أن يريده إمّا على جملة أو على تفصيل .

وقد بينا أنه ليس من شرط المكلَّف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كلّف ، ولا أن يكون مشتهيا لكل ما كلّف مجانبته ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

واعلم أن الذى حكمنا فيه أنه من شرط المكلف يجب أن يكون شائعا فى جميعهم وفى جميع ما كلّفوهُ . والذى بينّا ثانيا أنه ليس من شروطه فكمثل . ولا يمتنع أن يحصل من شروط المكلّف فى أمور مخصوصة كُلّفها ممّا لا يدخل فيما قدّمناه . وأنت تجد
ذلك مشروحا عند ذكر شروط الأفعال التى يتناولها / التكليف ؛ لأنه بذلك ١٧
الموضع أخصّ .

الكلام فى ذكر الصفات التى يجب أن يختصَّ بها المكلَّف

فصل

فى أنه تعالى يجب أن يكون عالما من حال المكلَّف بما قدّمناه ليحسن أن يكلّفه

إنما قلنا ذلك لأنه ــ تعالى ــ لو لم يعلم أن المكلَّف متمكّن بالعلوم والقدرة وغيرها ــ وقد ثبت أنه عالم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم ــ لكان عالما من حال المكلّف أنه غير قادر ولا متمكّن بسائر وجوه التمكين ، فكان يقبح التكليف ؛ كما يقبح من

الواحد منّا أن يأمر الغير بما يعلمه غيرَ مطيق له ومتمكّن من إيجاده . وقد بينّا صحّة القول بقبح مالا يطاق ، فلا وجه لإعادته وذكره . وبينّا أن المعتبَر فى قبح ذلك أن يعلم أن المأمور يتعذّر عليه ذلك على الحدّ الذى أُمِر به ، وذلك يقتضى أن يعلم من حاله أنه متمكّن بسائر وجوه التمكين ، وأن الموانع لا تحصل فيه ولا الإلجاء ؛ لأنا قد بينّا أنّ أداء ما كلِّف على الوجه الذى كلِّف مع الإلجاء لا يصحّ ؛ لأنه لا فرق بين أن يقع الفعل منه ولا يمكن أن يُستحقّ به ماهو الغرض فى التكليف ، وبين أن يقع على خلاف الوجه الذى كُلِّف ، أو من غير الجنس الذى كلِّف .

فإن قيل : أليس يحسن من الواحد منّا أمر الغير بالفعل ــ وإن جوّز ألا يتمكّن منه ــ إذا أمره على شرط ، فهلاّ حسن مِثْله من القديم ــ تعالى ــ ؟ قيل له : قد بينّا أنه
ــ سبحانه ــ إذا لم يوصف بأنه عالم من حال المكلَّف بأنه متمكن فلابدّ من كونه /عالما ٢٣٧
من حاله بأنه غير متمكّن ، وليس كذلك حالُ الواحد منّا ؛ لأنه لا يجب أن يعلم كلَّ معلوم ، فيحسن منه افتقد علمه أن يأمر الغير على شرط ، سيّما وغرضه فى الأكثر من الأمر منافعه ، لا لينال المأمورُ بالفعل الذى أمر به غرضا . ولا فرق فى هذا الوجه بين مايأمر به دِينا أو دنيا ؛ لأنه إذا أمَر بالمعروف فلابدّ من أن يكون له فيه صلاح . وليس كذلك حالُه ــ تعالى ــ ؛ لأنه يأمر غيره لمنافع تعود على ذلك الغير ، فلابُدّ من أن يعلم مِن حاله ماوصفناه . وأمّا إن سأل فقال : هلاّ جاز أن يأمره ــ تعالى ــ بشرط ، وإن علم أحواله فى المستقبل ، فقد أجبنا عن ذلك وبينّا أن الشرط لا يصحّ مع العلم وأنه لابدّ عند التفصيل من أن يئول إلى قبح الأمر فلا وجه لإعادته .

ويجب أن يُنظر فيما به يصير المكلَّف ممكّنا من الأمور التى قدّمناها . فما كان منها مقدورا للقديم ــ تعالى ــ فقط فيجب أن يفعله به فى حال حاجته إليه ؛ كما يجب أن يعلم من حاله ماوصفناه . وما صحّ أن يكون من فعل المكلَّف ينقسم . ففيه مالا يحسن

أن يفعله ـ تعالى ـ ويجب أن يمكّنه منه . ومنه مايحسن منه ـ تعالى ـ أن يفعله ، وماهذا حاله فلابدّ من أن يفعله به .

ولا يحسن أن يكلّفه إلا أن يكون الغرض حصوله فقط ، فقد يجوز أن يكون من فعل أيّ فاعل كان ، ويحسن معه التكليف . وإن كان لا يجوز أن يكلّفه إلّا وله صفة زائدة على حصوله فقط . وشرح ذلك يذكر فى كتاب اللطف .

/ فصل فى أنه ـ تعالى ـ يجب أن يكون ممكّنا المكلّف بنصب الأدلّة ١٢١

اعلم أن المكلّف وإن كان لا يتمكّن من فعل المعارف إلّا بالأدلّة ، فليس له بالأدلّة صفة . فلذلك جعلنا ذلك من صفات المكلّف ؛ لأنه يجب أن يفعله حتى يصحّ من المكلّف أداء ما كلّف ممّا لا يتمّ إلا به . والأدلّة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولها من فعله ـ تعالى ـ وموضع (١) الجميع إليه . فلذلك أجملنا القول فى أنه من صفات المكلّف .

وإنما وجب أن ينصب الأدلّة ؛ لأنا قد بيّنا أن من شرط المكلّف أن يكون عالما بصفة ما كلّف ، وبما معه يمكنه أداؤه من المعارف ، وبما معه يمكنه أن يعلم أنه قد أدّى ما كلّف . فإذا لم يصحّ ذلك أجمع إلّا بالنظر فى الأدلّة فكما لابدّ من أن يمكّنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكّنه بنصب الأدلّة من الوصول (٢) إلى المعارف . ونبيّن فيما بعد أن النظر لا يوجب العلم ولا يكون صحيحا إلا إذا كان نظرا فى دليل يعلمه المكلّف على الوجه الذى يدلّ . وذلك يبيّن صحّة ماذكرناه .

وإنما يجب أن ينصب ـ تعالى ـ الأدلّة فيما يحتاج فى معرفته إلى اكتساب العلوم ،

(١) كذا . والأنسب : مرجع .

(٢) فى الأصل : « الموصول » .

فأمّا مايعلمه المكلّف باضطرار فتعريفه ـ تعالى ـ ذلك باضطرار أبلغُ من تمكينه بنصب الأدلّة ، فلذلك (١) لا يجب فيه نصب الأدلّة . وإن كان الأكثر منه ممّا لا دليل عليه فالكلام فيه أصلا لا يصحّ . وقد بيّنّا أن فى الأمور التى يحتاج المكلف إليها ما المعتبر فيه حصوله من / أىّ جهة حصل ؛ كما أن المعتبر فى قبح التكليف عند فقد ٢٣٨
شرائط التكليف فقدها من أىّ وجه حصل . ولذلك قام نَصب الأدلّة من فعل غير القديم فى بعض المواضع مَقام نصب الأدلّة من فعله . وإذا صحّ أن العلم لا يصحّ أن يكتسب إلا بالنظر فى الدلالة المعلومة فقد صار فقدها فى أنه يوجب تعذّر ذلك بمنزلة فقد الآلات . فلذلك وجب عليه ـ سبحانه ـ أن ينصب الأدلّة حتى يحسن أن يكلّف ؛ كما وجب أن يمكّن بالآلات وغيرها .

واعلم أن الأدلّة على ضربين . أحدهما يُجعل حصوله شرطا فى حسن التكليف . والآخر يقتضى التكليفُ وجوبه من غير أن يُجعل شرطا . فالذى يجب كونه شرطا هو مايجب أن يتقدم حال التكليف ويَرِد التكليف عليه أو يجامعه . فأما مايفعل حال (٢) التكليف فإن جعله شرطا فى حسن التكليف يقتضى أن يجعل الموجود فى الحال شرطا فى المعدوم المقتضَى، فيجب إذاً أن يقال : إنه ـ تعالى ـ بالتكليف قد التزم وجوب ذلك؛ كما التزم وجوب الألطاف والإبانة .

فصل فى أن المكلِّف ـ تعالى ـ يجب أن يكون غرضه التعريض للثواب بفعل ما كلّف

قد بيّنا من قبل أنه ـ تعالى ـ إذا ثبت كونه حكيما ، فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح ، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه

(١) فى الأصل : « فكذلك » .

(٢) موضع هذه الكلمة بياض فى الأصل .

يجب أن يكون غرضه منفعة المكلّف . ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التى لا
٢٣٩ ا تُستحقّ بهولا تحصل . فيجب أن يكون / الغرض وصوله بفعل ما كلّف إلى مايستحقّ
بهمن الثواب . وقد ثبت أن الثواب لا يحسن إلا مستحَقّا . فيجب أن يحسن منه – تعالى –
أن يكلِّف الشاقّ لأجله . وهذه الجملة توجب أنه – تعالى – يجب أن يكون عالِما بأنه
سيحصل للمكلّف مامعه يتمكّن من فعل ما كلّف ، وأنه يعلم أنه سيحصل له
إذا هو أدّى ما كلّف ماهو الغرض من الثواب . فلذلك جعلنا ذلك شرطا فى
حسن التكليف .

فإن قيل : أفتقولون : إن حصول الثواب لمن أدّى ما كُلّف هو الشرط ، أو
كونه – تعالى – عالما بأنه سيفعل به المستحق ؟ قيل له : الذى نجعله شرطا كونه تعالى عالِما
بذلك ؛ لأنا قد بينّا أن مايتراخى وجودُه عن حال التكليف لا يجوز أن يكون شرطا
فيه [و] الثواب فلا بدّ من تراخيه ، فلا بدّ إذاً أن يكون الشرط فى ذلك مايختصّ
به المكلف ؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لأحوال الفاعل تأثير فيما لم يحسن الفعل منه ؛ كما قد
تؤثّر فى وقوع الفِعل من قِبله على بعض الأوصاف ، وكما قد تؤثّر فى استحقاقه الذمّ والمدحَ
بالفعل . ولهذا صحّ أن يحكم بحسن الألم منّا إذا علمنا أن فيه نفعا أو دفع مضرّة ، وإن لم
يحصل ذلك فى الحال .

فإن قيل : فيجب ألّا يحسن منا أن نأمر الغير بالفعل إلّا مع العلم بأنه سيحصل له
مايستحقّ به ؛ على ماذكرتموه فى القديم – تعالى – ؛ لأن ماله يحسن التكليف لا يختلف
فيه الشاهد والغائب ؛ قيل له : إنما يجب ماذكرته متى تساوت الأحوال والعِلَل . فأمّا
عند افتراقهما فذلك غير واجب . وقد بينّا أن الواحد منّا لا يأمر غيره لمثل الغرض
الذى له يكلف القديم – سبحانه – فلا يجب ماذكرته . وبينّا أنه إذا لم يصحّ أن يعلم
ب العواقب كما يجب فى القديم – تعالى – / أن يعلم كل معلوم ، لم يجب ذلك فيه . وكل هذا

يبيّن الفرق بين الأمرين . ولذلك قام الظنّ فى الشاهد إذا كلَّف الغير لحصول الأغراض
مقام العِلم . فإن قيل : يجب على هذا لو لم يحصل الثواب بأن لم يفعله القديم – تعالى –
بالمستِحقّ أن يحسن التكليف ؛ لأنكم لم تجعلوا وجه الحسن حصول الثواب ؛ قيل له :
إذا ثبت أنه يجب أن يكون عالما بأنه سيثيبه فلا بدّ من أن يحصل معلومُه على ماعلمه ،
ويصير كأنّ وجوده شرط فى حسنه .

فإن قال : إذا كان وجود الثواب كالمنفصِل من كونه عالِما بأنه سيحصل أمكن أن
يُسأل فيقال : فلو لم يفعله – تعالى – مع علمه بأنه يفعله كيف كان يكون ؛ كما يصح أن
يقال : لو فعل – تعالى – القبيح مع العلم بأنه لا يفعله كيف كان يكون فما الجواب عن
ذلك ؟ قيل له : إنا نقول : إنه – تعالى – لو لم يفعله كان لا يخرج التكليف من أن
يكون حسَنا لحصول وجه حُسْنه . وإنما كان يصير – تعالى – غير فاعل لما وجب عليه ؛
لأنه بالتكليف لا بدّ من أن يلتزِم فِعل ذلك ، فإذا لم يفعله كان مخِلّا بالواجب
واستحقّ الذمّ لأجل ذلك . وهذه طريقتنا فى كل أمر يقتضى التكليفُ وجوب فعله .
ولهذا قلنا لمن خالفنا فى استحقاق الذمّ : إنه يلزم على قولكم فى القديم – تعالى – لو لم
يفعل الثواب وقد وقع التكليف على الوجه الذى يحسن ألّا يستحق الذمّ وأن يكون
الثواب كالتفضّل ، ولو كان كذلك لعاد الأمر فى التكليف إلى أن[1] يكون حسَنا من
حيث كان لا يقتضى وجوب فعل الثواب ومفارقته للتفضل . وكما يجب لهذه الجملة أن
٤٠ يكون – تعالى – عالما بأنه سيثيب من أطاعه / فكذلك يجب أن يكون عالِما بأن
الثواب نفسَه مستحَقّ ؟ ويكون عالما بأنه يجعل المكلّف بالصفة التى معها يصحّ
توفير الثواب عليه . فلذلك قلنا : إنه – تعالى – قد التزم بالتكليف الإعادة ؛ لأن معها
يصحّ توفير المستحقّ وسنبيّن . من بعد الكلام فى ذلك .

(١) كذا والظاهر : « ألا » .

فصل فى أنه ليس من شرط التعريض للثواب إرادة الثواب

زعم قوم أنه ـ تعالى ـ لا يصحّ أن يكون معرّضا بالتكليف للمنافع إلّا وهو مريد للثواب فى حال التكليف . وكذلك لا يكون معرّضا للآلام بالعوض إلّا وهو يريد فعله فى تلك الحال . وجوّزوا على هذا القول أن يقدّم ـ تعالى ـ إرادته على المرادات . وقالوا : متى كان التـكليف لا يصير تعريضا إلّا بها خرجت من أن تكون عَزْما ، وجرت مجرى الإخبار ، وحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عَبَثا ،ففارقت سائر مالا نجوّزه عليه من الإرادات . قالوا : وإذا صحّ أن يريد ـ تعالى ـ أن يفعل المـكلَّفُ الطاعة ولا يكون معرّضا ، وصحّ أن يريد أن يفعلها ويكون معرّضا فلا بدّ من إرادة ثانية يقع بها هـذا الفعل تعريضا ؛ كما يُحتاج الخبَر إلى إرادةٍ سوى إرادة إحداثه ؛ ليصير بها خبَرا . وكذلك الأمر وغيرهما . وقالوا : لولا أن الأمر كما قلنـاه لم يجب أن يكون ـ تعالى ـ مريدا للثواب بالوعد وللعقاب بالوعيـد ،فإذا وجب ذلك صحّ أنه إنما يتمّ ذلك على قولنا .

واعلم أن المعرِّض قد يكون معرّضا غيره للأمر وإن لم يكن مريدا له فى الحال . وإنما
ب يجب أن يكون / مريدا للأمر الذى يتوصّل به إليه على الوجـه الذى يصحّ التوصل به إليه ، ولـكى يتوصّل به إليه . يبيّن ذلك أن الواحد منا قد يعرّض غيره للمنازل وإن لم يكن مريدا لها فى الحال إذا أراد ماذكرناه . فإن قيل : إنما يصحّ ذلك فى الشاهد ؛ لأن تلك الأمور لاتـكون مستحَقّة بما يعرّضه به إليها . فأمّا لو كانت مستحقّة عليه لوجب فيه ماقلناه فى القديم ؛ قيل له : قد تـكون تلك المنزلة مستحقّة عليه وواقعة به ، ولا يجب مع ذلك أن يكون مريدا لها ، بل ربما لم يخطر له بالبال تفصيلُها ، ولايخرج من كونه معرّضا لها . يبيّن ماقدّمناه أن التـكليف لايصير على بعض الوجوه بالثواب ولا له به

تعلّق ، فلا يجب أن يكون تعريضا إلّا بأن يكون الثواب مرادا . وإنما أوجبنا فى الأمر ألاّ يكون أمرا إلّا والمأمور مراد لتعلّق الأمر به ؛ ألا ترى أن الخبر لمّا صحّ كونه خبرا وإن لم يوجد المخبَر البتّة لم يجب ألّا يكون خبرا إلّا بإرادة إيجاده ، وليس كذلك الأمر لأنه متناوِل لإحداث الفعل فلا بدّ من إرادة إحداثه معه . وقد علمنا أن الإرادة نفسها فى التـكليف إنما تتعلّق بالفعل الذى يفعله المـكلَّف دون غيره ، فيجب أن تـكون إرادة له على الوجه الذى يستحق الثواب به .

فإن قال : إذا كان الثواب مستحقّا بالفعل الذى يتعلّق التـكليف به صار التكليف كأنه متعلّق به ، فلذلك وجب أن يراد ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يكون الآمر منا مريدا لما يستحقّ بالمأمور به من حيث كان مستحقّا على ماللأمر به تعلّق . وبطلان ذلك يقضى
بالفساد / على ماأوردته . ٤١

فإذا صح بما بيّناه أنه لايجب أن يريد ـ تعالى ـ الثواب فى حال التكليف ليصير به تعريضا ، فيجب أن تقبح هذه الإرادة لو وقعت منه ـ تعالى ـ ؛ لأنها عبث لافائدة فيها على مانقوله فى العدم . وممّا يبيّن ماتقدّم أنه لو وجب أن يريد ـ تعالى ـ فعل الثواب ليصير التـكليف به تعريضا لم يكن بأن يريد فعله لِمن المعلوم أنه يكفر بأولى من أن يريد ذلك لِمن المعلوم أنه يؤمن ؛ لأنهما يتّفقان فى أنه ـ تعالى ـ كلّفهما على وجه التعريض ، فكان يجب أن يكون مايريده عند تـكليفهما يتّفق ولايختلف، إمّا على شرط أو على غير وجه الشرط . وفساد ذلك يُبطل ماقالوه .

وبعد ، فلو لم يكن التـكليف تعريضا إلّا بأن يريد ـ تعالى ـ الثواب ، وقد علمنا أنه ليس بأن يريد بعض مايستحقّ به من الثواب بأولى من أن يريد غيره فكان يجب أن يكون مريدا لما لانهاية له من الثواب بإرادات لانهاية لها ، وهذا محال . وليس لهم أن يقولوا : متى أراده على الجملة حصل به تعريضا ؛ لأنه لو كان لا يكون تعريضا إلا بأن

يريده لـكان المقتضى لذلك فيـه هو كونه مستحقّا به ، والاستحقاق يرجع إلى التفصيل لا إلى الجملة . فالقديم ـ تعالى ـ عالم بالتفصيل ، وذلك يوجب عليهم ما قدمناه .

وبعد ، فإذا صحّ من الواحد منا أن يأمر غيره بالمعروف وإن لم يرد فى الحال مايستحقه من المدح والثواب فهلاّ صحّ منه ـ تعالى ـ أن يريد من المكلَّف هذه الأفعال وإن لم يُرِد الثواب . فإن قال : إنما فارق حالُه ـ تعالى ـ حالَ الشاهد لأنه ـ تعالى ـ معرِّض
٧ ب والآمر بالمعروف ليس كذلك / فكما يجب افتراقهما فى ذلك فكذلك فيما قلناه ؛ قيل له : إن أمره ـ تعالى ـ وإرادته إنما وُصفا بذلك لأنه ـ تعالى ـ مع كونه مريدا منه الفعل قد جعله بالصفات التى يُمكنه معها التوصّلُ بالفعل إلى الثواب المطلوب فصار معرِّضا لذلك ، وليس كذلك حال الآمر بالمعروف . ولو وجب ألّا يكون تعالى معرِّضا إلا مع إرادة الثواب لم يكن هناك علّة سوى كون الثواب مستحَقّا بما أراده منه ، وذلك قائم فى الأمر بالمعروف ، فلذلك لزمهم ماقلناه ، ولم يرجع علينا فى التعريض . فإذا صحّ بهذه الجملة أن التكليف يكون تعريضا للثواب وإن لم يُرِده ـ تعالى ـ فقد سقط ماحكيناه عنهم فى أوّل الفصل ؛ لأنهم بنَوه على هذا الوجه .

فأمّا الوعد فلا يتصّل بذلك لأن الوعد هو خبر عن أنه سيفعل بهم الثواب المستحقّ، ولا شكّ أن المخبِر لا يجب أن يكون مريدا لما أخبر عنه ؛ لأنه قد يُخبِر عمّا يستحيل أن يريده . فمتى أورد هذه الزيادة فى هذه المسألة فقد جمع جهلا إلى جهل . ولو كان التكليف لا يحصل تعريضا إلّا بهذه الإرادة لوجب إخراجها من باب العزم ، على ماقاله القوم ، ولحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثا ، ولم نقل : بأن العزم لا يجوز على الله ـ تعالى ـ لأنها إرادة متقدّمة فقط . وإنما حكمنا بقبحه لأنه لامعنى فيه ، فلو حصل فى بعضه معنىً تخرج من كونه عَبَثا ولحسن ، لـكنّا قد بيّنا فيها مايقتضى أن تـكون لاحقة بباب العَزْم ؛ من حيث لم يصحّ مازعموه من أن التـكليف لايكون تعريضا إلّا بها .

٢ ولهذه الجملة قلنا : / إنه ـ تعالى ـ قد يكون معرِّضا بالتـكاليف للمنازل السَّنِيَّة وإن لم يُرِد فى الحـال إحداث القُدَر والعلوم وسائر مالا يتمكَّن المـكلف إلّا معه . ولو كان الأمر كما قالوه فى إرادة الثواب لوجب مثـلُه فى إرادة وجوه التمـكين بأسرها ؛ وكل ذلك بيّن .

والقول فى العِوض كالقول فى الثواب ؛ لأنه مستحَقّ بالآلام ، كما أن الثواب مستحَقّ بالطاعات . فلا يجب أن يكون القديم ـ سبحانه ـ مريدا له عند فعله للألم ؛ لمثل ماقدمناه .

فإن قيل : فعلى أىّ وجه يجب أن يريد الألم ليكون حَسَنا ؟ قيل له : قد ثبت أنه قد يكون مفعولا على وجوه : منها على جهة العقاب ومنها على جهة الظلم . ومنها للمنافع . وينقسم ذلك . فحلّ فى هذا الوجه محلّ لفظ الخبر الذى يجوز أن يكون خبرا عن أشياء، فكما أن المخبِر يجب أن يريد الخبر على بعض الوجوه دون المخبَر عنه ، فكذلك فاعل الألم يجب أن يريده على وجه التعويض دون سائر الوجوه .

فصل فى الصفات التى لاختصاصه ـ تعالى ـ بها يحسن منه أن يكلّف دون غيره

اعلم أنه ـ تعالى ـ لمّا اختصّ بكونه قادرا على خلق الإنسان وخَلْق مايصير به حيّا قادرا متمكّنا من فعل ما كلِّف ، واختصّ مع ذلك بأنه قادر على أن يجازيه على فعل ما كلف بما يستحقّه ، حسن منه لأجل ذلك أن يكلّفه . وهذه الصفة يختصّ بها القديم ـ تعالى ـ دون غيره ؛ لأن غيره لا يصحّ منه التمـكين ولا التعريف ولا المجازاة على الحدّ الذى يستحقّ بالتـكليف . فلذلك صار / ـ سبحانه ـ مختصّا بأن له أن يكلّف ٢٤٢
دون غيره . ولو صحّ فى غيره أن يختصّ بهذه الأوصاف لحسُن منه أن يكلّف ؛ ألا ترى

أنه لمَّا صحّ فى الواحد منّا ماله يحسن الأمر حسن ذلك منه ؛ كما حسن ذلك من القديم ـ تعالى ـ . وكذلك القول فى سائر الأفعال : أن وجه الحسن إذا صحّ فى الكل وجب حُسْنه من الجميع على واحد[(١)] .

وممَّا يختصّ به ـ تعالى ـ فى هذا الباب أنه العالِم من حال الأفعال بما يحسن معه أن يتناوله التكليف ؛ لأن كون الأفعال مصلحة لا يعلمها إلا العالِم لنفسه دون غيره . فكما أنه المختصّ ـ تعالى ـ بصحّة خلق مامعه يصحّ التكليف ، فكذلك هو المختصّ بالعلم بما معه يحسن التكليف من أحوال الأفعال .

فإن قيل : هَلاَّ جوّزتم أن يكلّف الوالدُ ولدَه الأمورَ لعظم إنعامه عليه ؟ أوَلستم تجوّزون حسن ذلك فى الشاهد ؛ لأنه يلزم الولدَ مايكلّفه والده ؛ كما يلزم طاعةُ القديم ـ تعالى ـ فيما كلّف ، فكيف حكمتم بأنه ـ تعالى ـ هو المختص بذلك دون غيره ؟

قيل له : إن الوالد وإن كان منعِما على ولده فليس يحسن منه أن يكلّفه ، وإنما يجب عليه[(٢)] أن يفعل مايكون بِرّا به لاعلى جهة التكليف من جهته ، لكن لأنه تقرّر فى عقله حسنُ ذلك ووجوبُه فى بعض الأحوال ، فصار هذا التكليف راجعا إلى الله ـ تعالى ـ دون غيره ، ويصير أمر والده كالشرط فى لزوم الفعل وحسنه ؛ كما أن خَبَر المخبِر فى أن فى الطريق سبُعا هو شرط فى لزوم تجنُّبه ، وإن كان جميع ذلك يُعلم فى الجملة من جهة العقل . ولهذه الجملة قلنا : إن القديم ـ تعالى ـ هو المختصّ بصفات يحسن لكونه عليها أن / يؤلم البالغ على جهة التعويض والمصلحة . وأنت تجد ذلك مشروحا فى باب العِوَض.

وليس لأحد أن يقول : أليس القديم ـ تعالى ـ قد يجب عليه الواجب من غير تكليف مكلِّف ، فهلاّ قلتم مثله فى الواحد منّا . وذلك لأنه ـ تعالى ـ لايحصل على

(١) كذا . وكأن الأصل : « على نسق واحد » .
(٢) أى على الولد .

الصفة التى يجب لأجلها عليه الواجب من قِبَل غيره البتّة ، ولا يجوز أن يكون مكلَّفا لنفسه ، ولأن الأفعال لا تُشَقّ عليه أصلا . وليس كذلك حال الواحد منا ؛ لأنه ممّن يحصل على الصفات التى معها تلحقه الكُلْفة ويلزمه الواجب من جهة القديم ـ تعالى ـ فصحّ أن يكون ـ تعالى ـ مكلِّفا له من حيث جعله كذلك ، وحسن أن يكلّفه لكونه قادرا على مامعه يحسن ذلك : من المجازاة وغيرها . ولسنا نجعل العلّة التى لها يحسن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّفْ هى النعم ، وإنما نجعل النعم علّة فى حسن عبادته وشكره ، على ماسنبينّه من بعد ؛ لأن العبادة تعظيم فلا بدّ من أن تجرى مَجْرى الشكر فى كونها مستحَقّة بالنعم والتكليف . وإنما حسن لما للمكلَّف فيه من المنفعة ، فيجب أن تكون العِلّة فيه ماذكرناه .

فصل فى أنه ـ تعالى ـ المختصّ باستحقاق العبادة وما يتّصل بذلك

اعلم أن فى جملة مايكلّفه ـ تعالى ـ من الأفعال مالايحسن إلّا إذا وقع على وجه العبادة . فلذلك بينّا ماله يستحقّ العبادة ويحسن منا أن نعبده .

قد ثبت أن العبادة ضرب من الخضوع والتذلّل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه .
فيجب ألّا تحسن إلّا مستحقَّة بفعل ؛ كما أن الشكر / لايحسن إلاّ مستحقّا بفعل . وقد ٢٤٣
علمنا أنه ـ تعالى ـ يستحقّ ذلك علينا للإنعام العظيم . فيجب أن يكون علّة استحقاقه ذلك دون غيره . فإن قيل : أليس قد شارك القديمَ ـ سبحانه ـ غيرُه فى كونه منعِما ، فهلاّ استحقَّ العبادة بذلك ؟ قيل له : إنه لايستحقّ بالإنعام فقط ، وإنما يستحقّ بإنعام مخصوص لايصحّ إلّا فيه ـ تعالى ـ وهو لأن[(١)] نعمه مستقلّة بنفسها ، وهى أصول النعم مع عظمها ؛ لأن نِعَمَ غيره لاتكون نِعما إلّا بنعْمته ـ تعالى ـ من جهات ، فلمّا

(١) كذا . والأنسب : أن .

اختصّ نِعمَهَ بهذه الخلال اختصّ باستحقاق العبادة دون غيره ؛ لأن العبادة إذا تضمَّنت التناهى فى التعظيم والتـذلّل والخضوع وجب كونها تابعة للإنعام الذى لامزيد عليـه فى بابه .

فإن قيل : أليس قد ثبت أن مايُستحقّ بالأفعال يتزايد ، فقد يستحقّ بيسير الفعل اليسيرُ منه كالمـدح والذمّ والشكر وغيره ، فهلّا استحقّ سائرُ المنعِمين قدرا من العبادة لمـكان بعضهم ، وأن يكون المزيّة له تعـالى أنه يستحقّ المعظم من العبـادة لمعظم نعمه ؟

قيل له : إن العبادة لا تنقسم ولا تتجزأ من جهة العقل ، وإنما تعظم بالقصد الذى تقتضى فيه المبالغة فى الخضوع والتذلّل للمعبود . ولذلك تتساوى عبادة الضعيف وعبادة القوىّ . فإذا قبح أن يُقصد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلّا له تعالى وجب كونه مختصا باستحقاق العبـادة دون غيره . وفارق حالها حالَ سائر الأمور المستحقّة بالأفعـال . فـكأن العبادة متى قُصِد بها ماذكرناه كانت عبادة ، ولم تحسن إلّا له تعالى . ومتى لم يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلا . فالسائل بما سأل عنه كأنه طالبنا بأن يحسن منا أن
١ يفعل بعضنا / ببعض (ماليس [(١)] بعبادة) وذلك صحيح عندنا ، أو أن يحسن أن يفعل بعضنا ببعض مثل مايجب للقديم من العبادة ، وقد أقرّ بقبح ذلك .

فإن قيل : ألستم تقولون فى القديم تعالى : إنه إله فيما لم يزل[(٢)] ، وقلتم فى حقيقة الإله : إنه المستحِقّ للعبادة ، وهو فيما لم يزل لم يفعل النعم ، وذلك يُبطل القول بأن العبادة تستحقّ بالنعم قيل له : إن الإله هو الذى تحقّ له العبادة وتليق به . ومعنى هـذا الكلام أنه القادر على أن يفعل من الإنعام مايستحقّ به ذلك . فلمّا اختصّ بذلك دون غـيره اختصّ بكونه إلها . وليس يستحقّ العبـادة من حيث كان قادرا على فعـل

(١) هذه العبارة كتبت فى الأصل قبل (أن يفعل بعضنا ببعض) .
(٢) أى فى الأزل .

مايستوجبها ، وإنما يستحقّها من حيث فعل ذلك . ولذلك نصفه ـ تعالى ـ بأنه إله الجماد ولا يستحقّ العبادة على الجماد ؛ لأنه وإن كان قادرا على أن يفعل به مايستحقّ معه العبادة فهو غير فاعل به ذلك .

فإن قيل : أليس قد أمر الله الملائـكة بالعبادة لآدم والسجود له ، وذلك يُبطل قولـكم : إنه ـ تعالى ـ المختصّ بذلك ؟ قيل له : إنه ـ تعالى ـ لم يأمر بأن يعظَّم بالسجود آدم ، وإنما أمر أن يُعظَّم هو تعالى بذلك ، وإن كان السجود نحو آدم ولمـكان بنوّته يتضمن تعظيمه صلى الله عليه وسلم . فجرى ذلك مَجرى أن نطيع الرسول عليه السلام ؛ بالصلاة وإن كنا نفعلها عبادة لله سبحانه . فمن حيث كنا نطيعه صلى الله عليه بهـا يتضمَّن تعظيمه ، وإن كانت لا تحصل عبادة إلّا لله تعالى دون غيره . وقد أجيب عن ذلك بأنه عليه السلام كان كالقبلة فى السجود . فـكما أن صلاتنا لا تـكون عبادة للبيت وإن كنا نصلّى إليه فـكذلك لا يكون السجود عبادة لآدم . وهذا وإن أمكن أن يقال
على جهة التقريب فهو مخالف للسجود نحو آدم ؛ لما فى ذلك / من تعظيمه على بعض ٤٤
الوجوه . وليس كذلك حال السجود نحو القبلة . فهما من هذا الوجه مختلِفان وإن اتّفقا ، من حيث لم يكن عبادة لواحد منهما وكانت العبادة له تعالى . والعبادة إذا كانت تتضمَّن الخضوع والتذلّل على طريق التعظيم للمعبود فلا بدّ من أن تستند إلى علـم بحال المعبود وأنه مختصّ بما معه يستحقّ ذلك ، وذلك لا يصحّ فى الجمادات . وقد يصحّ أن نعتقد فى الحىّ بعض هذه الصفات . فالواجب إذاً أن نعوّل فى الجواب على ماذكرناه .

فأمّا عبادة العرب للأصنام فذلك غير طاعن فيما ذكرناه ؛ لأنا لم نقل إن العبـادة لمن لا يستحقّها غير مقدورة ، وإنما قلنا : إنه لا يستحقّها إلّا القديم تعالى ؛ كما أن الشكر لا يستحقّه إلا المنعِم ، وإن صحّ من جهة القدرة أن يُفعل بغيره . ولا شُبْهة فى أنه لم يكن من الأصنام نعمة على من عبدها ، فضلا عن أن يكون منهـا من الإنعام مايستوجب

به العبادة ، فلا وجه للإكثار فى ذلك .

وأمّا الشكر فهو الاعتراف بنعمة المنعِم مع ضرب من التعظيم . فلذلك يستحقه كل منعِم بقَدْر نعمته ، ويصح فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترَف به ؛ كما أن الذمّ يختلف بحسب اختلاف المذموم عليه من الأفعال ، فلذلك جاز أن يستحقّ غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من المنعِم إحباط بإساءة توفى على نعمه لأنه متى كان حاله ذلك لم يستحقّ الشكر ، ولذلك قلنا : إن المجبرة لا يمكنها أن تقول بوجوب شكر الله تعالى على الكافر ، مع قولها : إنه خَلَقه لجهنم . وإن كنا قد ألزمناهم من قبل
٢٤ ا أنه لا يمكنهم القولُ بوجوب الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضا . فأمّا ما / تعبّد الله به شرعا من عبادة الله تعالى بأفعال مخصوصة فغير ممتنع أن يحسن منا أن نفعل ماهو من جنسها على بعض الوجوه بغيره سبحانه . وإنما يقبح أن يخضع للغير ويتذلّل له على جهة المبالغة فى التعظيم ؛ لاختصاص القديم ـ تعالى ـ باستحقاق ذلك . ويجب فى كثير منه أن يكون الأمر فيه موقوفا على الدلالة ، وإن كان مايبلغ منه فى كونه علامة للتعظيم نهاية مايمكن ، يجب أن يكون القديم ـ جل وعز ـ مختصا به دون غيره . فإن قيل : فيجب لو فعل القديمُ تعالى مايحبط به نعيمه ألّا يستحقّ الشكر والعبادة ؛ قيل له : كذلك نقول ، وإن تعالى عن فعل ذلك . ولذلك قلنا : إنه ـ تعالى لو عذّب من لا يستحقّ العذاب لم يستحقّ منه العبادة إذا بلغ الحدّ الذى يحبط نعيمه .

فصل فى أنه ـ تعالى ـ يجب كونه قادرا على المجازاة وعالما بكيفيتها

قد بينّا من قبل أن التعريض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسن إلا مع صحّة كونه فاعلا للثواب (١) وموفرا على مستحِقه . وقد ثبت بالدليل أنه تعالى

(١) كان الأصل : موفرا له .

موصوف بالقدرة على الأجناس التى تصيّر المثاب مثابا بها ، وأنه تعالى عالم لنفسه ، فهو عالم بكمّية مايستحقه المكلّف إذا أدّى ما كُلِّف ، وأنه غنىّ لا يجوز ألّا يفعل ماوجب عليه ؛ كما لا يجوز أن يفعل القبيح . وإذا ثبت اختصاصه بذلك حسن منه أن يكلِّف على جهة التعريض للثواب . والواحد منا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه ،
فلذلك لا يحسن منه أن يكلّف ، وإن كنا قد ذكرنا فى / مباينة حال الواحد منا للقديم ٤٥
ـ جل وعزّ ـ وجوها لا طائل فى إعادتها . وسنُشْبِع القول فى هذا الوجه فى باب العِوَض إن شاء الله .

فصل فيما عَدُّوه من شرائط المكلَّف وهو خارج عنه

قد بينّا أنه يحسن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّف مَن المعلوم أنه يكفر ويعصى ويموت على ذلك . فلا يجوز أن يجعل من صفات المكلِّف أن يكون عالما بأن المكلَّف سيطيع لا محالة وينال المنزلة التى عُرِّض لها .

وإذا صحّ ذلك ثبت أيضا أنه ليس من صفات المكلِّف ألا يكون عالما بأن المكلَّف يعصى وأنه يستحقّ العقاب . وقد دللنا على كلا الوجهين بما لا طائل فى إعادته . وإذا ثبت فى التكليف ـ على مانقوله ـ أنه تفضّل لم يصحّ أن يجعل من صفات المكلِّف أن يعلم أنه مؤدّى (١) بالتكليف ماوجب عليه من حيث كان صلاحا للمكلَّف أو أصلح له ؛ على مايقوله مَن خالف فى ذلك ، ويظنّ أنه تعالى لو لم يكلِّف لاستحقّ الذمّ أو لحقه نقص فى الحكمة .

وليس من صفات المكلِّف أن يكون فاعلا لكلّ مابينّا أنه لا مدخل له فى حسن التكليف ، ولا أن يكون قادرا على مالا تعلّق له بذلك . وهذه الجملة تُغنى المتأمّل عن تفصيل كثير .

(١) كذا . والأظهر : يؤدى .

أبو سلوم المعتزلي

وقد بينّا أنه ليس من شرطه أن يكون مريدا للثواب والجزاء إلا فى حال فعله لها . وإنما يجب أن يكون عالما بذلك وبأنه سيوفره على مستحقه . وقد سبق تفصيلُ ذلك .

١٢ وليس من صفات / المكلِّف أن يكون مريدا لفعل ما كلّف حالا بعد حال ؛ لأنه متى أراده أوّلا أغنى عن تكرير الإرادة قبل وجود الفعل . وقد بينّا تأويل قوله تعالى: وماتشاءون[١] إلا أن يشاء الله رب العالمين،وأنه لايدلّ على أنه تعالى يشاء فعل المكلّف فى كل حال شاءه العبد .

وقد بينّا أن من المتكلمين مَن زعم أن من شرط حسن التكليف منه تعالى أن يكون آمرا بالشىء قبل حاله بوقت أو أوقات يمكنُه معها الفعل ، وأنه لابدّ من أن يجعله فى حال التكليف بالصفة التى معها يصح أن يؤدّى ما كلّف ثانيا . وليس الأمر كما قدّر لأنه يحسن منه ـ تعالى ـ أن يكلّف الجاهل بالنبوّات أن يفعل فى المستقبل الصلاة ، وإن كان المعلوم أنه لا يعرف النبوّات ويضيع لذلك العلم بالشرائع والصلوات .

وقد بيّن شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن التمكين من العلم يجرى مجرى العلم فى حسن التكليف . ولذلك يستحقّ الخارجىّ الذمّ على قتل المخالف ، والبرهمىّ الذمّ على الإخلال بالشرائع ، وإن لم يتمكّنا ـ وهما على تلك الحال ـ من أداء ذلك ؛ لأنه قد كان يمكنهما أن يتوصّلا إلى ذلك بأمور يمكنهم إحداثها،فلمّا أخلّوا بها أُتوا من قِبَل أنفسهم فى فقد التمكّن من هذه الأمور ، فاستحقّوا الذمّ . ولذلك صار المخلّ بالمعارف مستحقّا للذمّ ؛ لأنه لم يفعل سائر الواجبات فى هذه الأوقات التى لو لم يضيّع المعارف من قبل لأمكنه أن يعلمها ويؤدّيها على الوجه الذى كُلّف .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان المعلوم من حال المكلَّف أنه لاينظر فى معرفة الله فلا يمكنه لذلك أن يؤدّى الشرعيات فى الحال العاشر ، فيجب ألّا يحسن أن يأمره

(١) الآية ٢٩ سورة التكوير .

٤٦ بذلك / وإن أتى فيه من قِبَله ؛ (كما لا يحسن أن يأمره بذلك وإن أتى فيه من قِبَله[١]) كما لا يحسن أن يأمر ـ تعالى ـ بالقيام مَن يقطع رِجل نفسه وإن أتى فيه من قِبَله . وذلك لأن القطع متى حصل لم يكن له سبيل إلى أن يصيِّر نفسه ممّن يمكنه القيام ، فحلّ ذلك محلّ المنع الوارد عليه ، والعجزِ وسائرِ مايزيل التكليف . وليس كذلك إخلاله بالنظر ؛ لأنه مَن أخلّ بذلك لا يخرج من أن يمكنه أن يتطرّق إلى أداء ما كُلّف ، وأنه قد كان له سبيل إلى ذلك وهذا حاله . فلذلك فرّقنا بين الأمرين .

ولو كان حصول مامعه لا يمكن الفعلُ يؤثّر فى وجوبه وإن تمكّن من تحصيل مامعه يصحّ الفعل لوجب إذا أفنى ـ تعالى ـ المكلَّف أو أماته ألّا يكون الثواب عليه واجبا ؛ لأنّ ـ والحال هذه ـ لا يصحّ أن يفعل الثواب فلمّا بطل ذلك عند الكلّ ؛ من حيث يصحّ منه ـ جلّ وعزّ ـ أن يعيد المستحقّ للثواب ويثيبه ، فكذلك يجب ألّا تخرج الشرائع من أن تكون واجبة على البَرْهَمىّ ، وأن يحسن منه ـ تعالى ـ إيجابُها عليه وحاله هذه ؛ من حيث يمكنه أن يفعل من المقدّمات ما يصحّ معه الفعل .

وليس لأحد أن يقول : لو كان الفعل واجبا عليه فى وقته هذا لوجب لزوم مالا يمكنه أداؤه ؛ لأن أداء ذلك الفعل مع فقد المقدّمة يتعذّر . وإن قلتم : إنه ليس بواجب لزم ألّا يستحقّ الذمّ بألّا يفعله ، وهذا يؤدّى إلى ألّا يستحق البرهمىّ بألا يفعل الصلوات الذمّ .

وذلك لأن الفعل قد يكون واجبا على القادر على ضرب من الترتيب ، فلا يصحّ
٤٧ أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب / ؛ ألا ترى أن الإصابة التى من حقّها ألّا تقع إلّا فى العاشر تكون واجبة عليه ، بأن يفعل سببا فتحصل فى العاشر ، وإن كان لا يقال : إنها واجبة وقد فات السبب ، وإنما يراد بذلك أنه لا يجب عليه أن يبتدئ

(١) الظاهر أن مابين القوسين زيادة من الناسخ .

بما يؤدى إلى الإصابة فى العاشر ؛ لأن ذلك متعذّر ، ولا يخلّ ذلك بوجوبها على الترتيب الأول ، فكذلك القول فى الصلوات : أنها واجبة على البرهمىّ على ترتيب المعارف ، وإن كان لا يوصف بأنها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب . فأمّا الذمّ فيجب أن يستحقّه لأنه لم يفعل هذا الواجب فى الوقت الذى لو تعمّد لأدائه فيها بفعل المقدّمات كان يمكنه ذلك ، فلما أتى من قِبَل نَفْسه بأن لم يفعل ذلك استحق الذمّ لا محالةَ . وهذا كما نقوله فى المسبّب الذى يوجد عَقِيب السبب : أنه وإن فات فعله ولما يقدّم [١] السبب فلن يخرج مَن وجب عليه من أن يكون مستحِقًا للذمّ ، فكذلك القول فيما قدّمناه .

ويجب على هذه الطريقة متى أخلّ المكلَّف بالنظر فى حدوث الأجسام أن يكون مُضيعا لمعرفة الرسول فى الوقت الذى لو قدّم فعل النظر لكان يتمكّن من فعل المعرفة . ولذلك يجب عليه النظر على الترتيب حالا بعد حال .

لكن هذه الواجبات تنقسم إلى ضربين . أحدهما متى فات أداؤه فى وقته لم يجب فيه الاستئنافُ باستئناف المقدّمة ، وهذا إنما يصحّ فيما يختصّ كونه مصلحة فى حال دون حال . ومنها ما إذا فات فلابدّ من استئنافه باستئناف مقدّماته ؛ لأن ماله يجب ألا يختلف
حاله بالأوقات . ولذلك قلنا : إن مَن لم يفعل مقدّمات صلاة / الجمعة حتى فاتته لم يجب ب
فيها الاستئناف ، ومتى لم يفعل مقدّمات لمعرفة النبوّات وجب فيها الاستئناف ، لكنه قد علم أن مايفعله ثانيا من الواجب أو يلزمه أن يفعله غير مافاته أولا وضيّعه ، فلا يكون مستدرِكا بالثانى ماضيّعه أولا . ولذلك قلنا : إنه يلزمه التوبةُ من الأول وإن فعل الثانى، ولو كان قد فعل الأوّل لم يلزمه التوبة على وجه .

وقد دلّ شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ على ماذكرناه بأنه لو لم يجب على المكلف

(١) فى الأصل : « قدم » .

الفعلُ إلّا إذا تمكّن من إيجاده وحصل على الصفة التى يمكنه معها إيجاده لوجب فى الكافر إذا فعل مع الكفر الزنى والشرب للخمر وأخلّ بالصلوات والصيام والعبادات أن يكون عقابه مثلَ عقاب مَن فعل الكفر ولم يُقْدِم على سائر القبائح . وفى علمنا بالتفرقة بينهما وتفاوت حالهما فى مقدار الذمّ والعقاب دلالةٌ على أن الكافر قد كُلّف الامتناعَ من الزنى وإن لم يتمكّن من معرفة قبحه فى الثانى ، لمّا كان له طريق إلى أن يتوصّل حالا بعد حال إلى أن يعرف ذلك فيجتنبه . وقوله ـ تعالى ـ (والذين [١] لا يدعون مع الله إلها آخر) الآية ، يدلّ على ماقاله ؛ لأنه ـ جَلّ وعزّ ـ بيّن أن العذاب يتضاعف عليه من حيث فعل الزنى مع الكفر ويبيّن صحة ذلك أن الكافر يُحَدّ على مايقع منه من الزنى والسَّرَق لا على جهة المِحْنة ؛ لأن المحنة فى باب الحدود إنما تكون مع التوبة والإقلاع ، فلولا قبح ذلك منه لم يكن يستحقّ الحدّ عليه .

فأمّا التعلّق بأن الكافر إذا دخل فى الإسلام لا يلزمه قضاء الصلوات ، / وأن ٢٤٨
ذلك يدلّ على أنها لم تكن واجبة عليه فبعيد ؛ لأن القضاء فرض ثان ، ولذلك قد ثبت وإن لم يكن المقضىّ ثابتا ، وقد سقط وقد كان ذلك ثابتا ؛ ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم ولم يكن الصوم فى الأصل واجبا عليها ، وقد يسقط قضاء صلاة الجمعة وإن كان واجبا فى الأصل . وقد ثبت بالدليل أن أفعال العباد لا تتقدم ولا تتأخّر ، فلا يصحّ أن يقال : إن مالزمهم فى وقت هو بعينه اللازم لهم فى وقت آخر ، فإذاً لابدّ من كونه غير الأول . وإذا كان غيرا له لم يمتنع أن يختلف شروطهما وأحكامهما . وإنما لم يصحّ ذلك فى الفعلين المثلين فى حال واحدة ؛ لأن الوجه الذى يقتضى كون أحدهما صلاحا وهو بصفة مخصوصة يقتضى كون الآخر بمنزلته فى سائر أحكامه . فلهذا منعنا أن يتعبّد ـ تعالى ـ فى الفعلين المثلين فى حالة واحدة بعبادتين مختلفتين ،

(١) الآية ٦٨ سورة الفرقان .

حتى يأمر بأحدهما وينهى عن الآخر وبوجب أحدهما ويُبيح الآخر .

ومما يبيّن ماقدّمناه أنه ـ تعالى ـ إذا كلّف فلابدّ من أن يتضمّن تكليفُه وجوب التمكين والإقدار واللطف ، ثم وجوبَ الإثابة حالا بعد حال إلى مالا نهاية له ؛ لأن الدلالة قد دلّت على دوام الثواب . وإذا صحّ فيه ـ تعالى ـ ذلك لمّا كان ذلك الواجب يصحّ إيجاده فيجب أن يصحّ مثله فى الواحد منا إذا صحّ أن يصير بحيث يمكنه أداء ذلك الفعل من قِبله أو قِبل غيره .

وليس من صفة المكلِّف أن يُعلِم المكلَّف الأفعال وصفتها ؛ على مايقوله مَن خالفنا فى المعرفة . وذلك لأن الدلالة قد دلّت على أن الإنسان يصحّ أن يفعل المعارف كسائر الأفعال ، فيجب كما يصحّ أن / يكلّفه الأفعال ألّا يمتنع أن يكلّفه العلوم . وأنت ٧ ب
تجد ذلك مشروحا من بعد إن شاء الله .

وليس من صفة المكلِّف أن يريد من المكلَّف إيجاد الفعل على كل حال ؛ لأنا قد بيّنا أن إيجاد الفعل على جهة الإلجاء يُخرج التكليف من أن يكون تعريضا ، إلى باب الإلجاء ، ويخرجه من أن يصح التطرّق به إلى نيل الثواب . وفى ذلك إبطال البُغْية بالتكليف وقد بيّنا من قبل القول فى ذلك ، ودللنا على أنه ـ تعالى ـ لو شاء من المكلَّف الإيمان على كل حال لوقع منه ولم ينتفع به ، على ما قال ـ تعالى ـ : (فلم يك[1] ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) .

الكلام فى بيان جملة ما يقتضى التكليف وجوبه

اعلم أن التكليف منه ـ تعالى ـ كما لا يحسن إلّا بعد شروط تختصه وتختص المكلِّف ، فكذلك يقتضى وجوب أمور عليه ـ تعالى ـ لولا التكليف لما وجب

(١) الآية ٨٥ سورة غافر .

ليصير بالتكليف ملتزما له . وذلك غير ممتنع ؛ لأنه قد يجب الفعل لمكان فعل تقدّمه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يجب عليه إذا ألزم غيره الشاقّ العوضُ ، وإذا عقد مع غيره عقد معاوضة البدلُ . ولم يكن لأحد أن يقول : إذا كان الأمر غير واجب لولا تقدّم ما يقدّم فهلاّ قلتم : إنه غير واجب مع المقدّمة ، فكذلك القول فى التكليف .

٤٩ فإن قيل : ألستم تقولون : إنّ الوعد من الواحد منّا بالشىء لايقتضى / وجوبه علينا ولا على القديم ـ جلّ وعز ـ فهلاّ قلتم : إن التكليف لايكون سببا لوجوب الُلطف وغيره ؟ قيل له : إنه لا يجب إذا ثبت كون الشىء سببا لوجوب غيره أن يشبّه به غيره بلا دليل يقتضى ذلك فيه ، ولا إذا ثبت فى بعض الأمور أنه لا يقتضى وجوب غيره [أن] يُحكم بمثله[1] على سائر الأمور بل يجب أن يقف الأمر فيه على الدليل . وقد صحّ أن الواحد منا إذا وعد غيره بشىء فإنما يحسن ذلك منه إذا أخبر عن عزمه ؛ لأنه لا يعرف العواقب ، ويجوز الاخترام قبل الإنجاز ، فلا يحسن منه أن يخبر بنفس الفعل مع تجويز كونه كاذبا . وإذا صحّ ذلك وكان العَزْم فى الحال ثابتا فلا وجه يقتضى وجوبه عليه ؛ لأن الخبر ليس بخبر عنه ، ومن عزم على فعل شىء لم يلزمه فعله ، فلذلك قلنا : إن الوعد لا يقتضى وجوب الفعل . ولو أخبر بعضُ المخبرين عن الفعل نفسه لكان وعده قبيحا ، ولا يجوز أن يقتضى ذلك وجوب الواجب عليه . فإذا لم يثبت فى الشاهد كون الوعد سببا لوجوب الإنجاز فلا يصحّ مثله فى القديم ـ تعالى ـ .

فإن قال : أليس قد ثبت أن مَن نذر الشىء يلزمه الوفاء به إذا لم يكن فى معصية فهلّا دلّ ذلك على وجوب الوفاء بالوعد ؟ قيل له : إن ذلك إنما يجب سمعا . فأمّا من جهة العقل فإن وجوب الواجب لا يتغيّر بالأقوال والضمان والعزُوم . فإذا ثبت بهذه الجملة أن الوعد فى الشاهد لا يوجب الإنجاز فكذلك فى الغائب ، فلذلك اخترنا ما قاله شيخنا

(١) فى الأصل : « فتله » .

٢٤ ب أبو هاشم – رحمه الله – من / ذلك ، دون ما ذهب إليه شيخنا أبو عليّ – رحمه الله – .
وقد ألزمه – رحمهما الله – ألّا يصحّ أن يفى – سبحانه – بما وعده به إذا وعد بالتفضّل ؛
لأنه بالوعد قد صار واجبا ، وإنما وعد بالتفضّل . وهذا باطل . وبُيِّن ، بأن الخبر عن
أنه سيفعل الشىء لا يُخرج ذلك الفعل عن بابه ولا يَكسبه صفة لم تكن له . فإذا كان
الفعل مع عدم الوعد غير واجب فيجب ألّا يحصل واجبا بتقدُّم الخبر عنه . ولا يلزم على
ذلك النذرُ وغيره لأنا قد بينا أن السمع اقتضى وجوب ذلك ، فكأنه – تعالى – علِم أن
الصلاح للمكلَّف أن يفعل الحجّ إذا نذِر على جهة الوجوب . وكذلك سائر العبادات ،
ولذلك اختلف الحال فيه ، فربما وجب بالنذر الفعل ، وربما لم يجب بحسب ما علِم
– تعالى – من المصالح . وفيه ما تقوم الكفّارة فيه مَقَام الوفاء به ؛ وفيه ما لا تقوم مقامه
فإذا ثبت فى الوعد ما قلناه لم يجب أن يكون التكليف بمثابته ؛ لأن التكليف بمنزلة
إلزام الأمور الشاقّة فى الشاهد . فكما أنه يقتضى وجوب التمكين بإزاحة العِلَل
والتعويض إذا وقع على بعض الوجوه ، فكذلك القول فى التكليف .

وأمّا قول من قال : إنه – تعالى – لا يجوز أن يجب عليه الشىء فإن كان يقول :
إنه – تعالى – لو لم يفعل الثواب والتمكين وغيره لم يستحق الذم – على ما يقوله بعض
المجبرة – فقد بينا فى أول باب العدل فساده ؛ لأنا قد دللنا على أن أحكام الأفعال
لا تختلف ، وأن ما يقبح منا لو وقع مثلُه من القديم – سبحانه – وجب كونه قبيحا ،
١ فكذلك ما يجب علينا إذا وقع / من القديم ، فيجب أن يكون واجبا ؛ لأن وجه
الوجوب إذا حصل فى أفعال الفاعلين وجب تساويها فى وجوبها عليهم ، واختلاف
الفاعلين لا يؤثّر فى هذا الباب . وإن أراد بذلك أنه لا يوصف – تعالى – بأن الواجب
واجب عليه وإن كان المعلوم من حال الثواب وغيره أنه يستحق الذمّ لو لم يفعله فهو
مخالف فى عبارة ، لأنه قد أعطى معنى الوجوب فيه – تعالى – وسَلَب الاسم . وقد بينّا

أن وصف الواجب بأنه واجب يفيد أن القادر الممكَّن إذا لم يفعله يستحق الذمّ ؛ كما أن
وصف القبيح يفيد أن مَن فعله على بعض الوجوه يستحقّ الذمّ . فإذا صحّ أنه – تعالى –
كَلَّف ولم يُثِب من أطاعه لاستحقّ الذمّ ، تعالى عن ذلك ، فيجب أن نصف الثواب
بأنه واجب عليه تعالى .

وإنما يتجنَّب وصف أفعاله – تعالى – بأنها فرض عليه ؛ لأن وصف الواجب بأنه
فرض يقتضى أن مقدِّرا قدَّر إيجابه عليه ، فلمّا لم تجب عليه الواجبات من جهة غيره لم
يُوصف بذلك ، وإن وُصف الواحد منّا به لمّا وجب عليه الواجب بإيجابه – سبحانه –
ولمثل ذلك قلنا : إن أفعاله توصف بأنها حَسَنة ، ولا توصف بأنها نَدْب ، ولا العقاب
من فعله يوصف بأنه مباح ؛ لما فيه من إيهام كون غيره مبيحا له أو معرّفا له حالَ الفعل
وليس يوجب[1] قولنا : إن الشىء واجب على زيد إبانةَ نقص فننفى ذلك عن القديم
– تعالى – ، ولا يقتضى معنى الإلجاء فيزالَ عن القديم سبحانه ، ولا ينبئ عن لحوق
المشقّة بالفعل فيحال إجراؤه على القديم – تعالى – فما الذى يمنع من أن يوصف بعض
مقدوراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه – تعالى – ما يقتضى وجوب ذلك عليه ؟
وإنما المستنكَر أن يجب الشىء عليه من / قِبَل غيره . فأمّا إذا التزمه بفعله التكليف ٢٥٠
أو الآلام فلا وجه يَمنع منه ، لا من حيث المعنى ولا من حيث العبارة ، فكيف يصحّ
أن يقال : إن إطلاق هذا الوصف عليه يوهِم فيجبُ أن يُنْفى عنه . ولا فرق بين من
قال ذلك وبين من قال : إن أفعاله لا توصف بأنها حَسَنة ؛ لما فيه من الإيهام . وهذا
قول يغنى فسادُه عن تكلّف الإكثار .

فإن قال : أليس الواحد منّا إذا أمر غيره بفعل لا يتمّ إلا بآلة لا يلزمه التمكين
بالآلة ، فكيف حكمتم بأن التكليف منه – تعالى – يقتضى وجوب التمكين وغيره ؛

(١) فى الأصل : « يجب » .

قيل له : إنه متى علم الآمر أنه[١] غير ممكَّن مما أمره به ، وأن له سبيلا إلى أن يمكنه ، ووقع الأمر منه على طريق التكليف فإنه يلزمه [الذم[٢]] إن لم يمكنه ويزيح[٣] علته ، فلا فَصْل إذاً بين الغائب والشاهد . . وإنما لا يلزم الآمرَ التمكين وإزاحة العِلَل إذا أَمَر بالديانات ؛ لأنه غير مكلَّف لذلك ، وإذا أَمَر بما تعود منفعته إليه فيعتبر فى التمكين معادلة المضرّة فيه للمنفعة بوقوع المأمور به . فأمّا إذا لم يقع الأمر كذلك فالحال فيه كالحال فى التكليف . وقد بيّنا أنه ــ جل وعزّ ــ لو كلَّف ولم يُزِح العِلّة لأدّى إلى كونه مكلِّفًا لِما لا يطاق ؛ وقد بينا قبح ذلك ، فإذا لم يصحّ الخروج منه إلّا مع القول بوجوب التمكين فيجب القول به ، وليس كذلك حال الأوامر فى الشاهد ؛ لأن فيها ما هذا حاله ، وفيها ما يفارق ذلك ، فجَعْلُها بابا واحدا لا يصحّ . ولو أنه ــ تعالى ــ أمر المكلَّف بالقبيح ــ تعالى عن ذلك ــ لم يلزمه التمكين والإثابة ، وإن كان الأمر قد
٢ وُجِد ، فليست العلّة فى ذلك الأمر فقط ، وإنما العلة / فيه التكليف على الوجه الذى يحسن ويكون تعريضا للمنزلة العالية ، فلا وجه للقدح فى ذلك بذكر بعض الأوامر التى تقتضى على الآمر وجوبَ التمكين .

فإن قيل : كيف يجوز أن يقتضى التكليفُ وجوب الثواب الذى لا نهاية له ، وقد علمنا أن إيجاده ذلك مستحيل ، وما يستحيل وجوده يستحيل وجوبه ، فكأنكم حكمتم بأن التكليف يقتضى وجوب ما لا يصحّ وجوبُه ، وهذا محال ؛ قيل له : إنا سنبيّن من بعد أن إيجاب الثواب وإن لم يكن له نهاية يصحّ بأن يديم القادر لنفسه إيجاده حالا بعد حال ، وإن لم يخرج ما لا نهاية له إلى الوجود . وفى ذلك إسقاط المسألة .

فإن قيل : إذا كان التمكين من الآلام لا يقتضى وجوب العِوَض عليه ــ تعالى ــ

(١) أى المأمور (٢) زيادة اقتضاها السياق .
(٣) كذا . والأولى : يزح .

إذا وقع الألم فهلَّا قلتم : إن التكليف لا يقتضى وجوب الثواب عليه إذا وقع الفعل ؛ لأن الثواب لا يستحقّ بنفس التكليف ، وإنما يستحق بالطاعة ؛ كما أن العوض يُستَحَقّ بالألم لا بالتمكين ، وكلاهما من فعل العبد وإن كان التمكين من فعله ــ تعالى ــ ، قيل له : إن القصد بالتمكين من الألم ليس هو فعله فلا يجب العوض عليه ــ جل وعلا ــ إذا اختار الممكَّن الألم ، والقصد بالتكليف إيجاد ما يُستحقّ به الثواب ، فلا بدّ من أن يتضمَّن وجوبه عليه . ولو أنه ــ تعالى ــ مكَّن من فعل ما يستحقّ به الثواب ولم يكلِّف لم يلزمه بذلك الثواب ، ولو أنه ــ تعالى ــ أباح للممكَّن الألم لكان قد التزم به العوض ، على ما نقوله فى إباحة ذبح البهائم ، وهذا يُسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : فما الذى يقتضى التكليفُ وجوبه على القديم ــ تعالى ــ ؟ قيل له : ثلاثة أشياء . منها التمكين لأن التمكين بالإقدار وغيره إذا تأخّر عن حال التكليف لم يجز
٢٥١ أن يقال أن / تقدمه شرط فى حسن التكليف . فلا بدّ إذاً من القول بأن التكليف يقتضى وجوبه عليه . ومنها الألطاف لأنها تنقسم . فما قارن التكليف يكون تفضّلا ، من حيث كان له ألّا يفعله ــ تعالى ــ بألّا يفعل التكليف معه ولم يتقدّم ما يقتضى وجوبه ، فكما أن التكليف تفضّل فكذلك اللُّطف المقارِن له ، ويفارق التمكين الذى يتقدم التكليف . فأمّا التمكين الذى يفارق التكليف فالقول فيه كالقول فى الألطاف ، وإن ثبت فى اللطف ما يجب تقدّمه لحال التكليف حلّ محلّ التمكين فى أنه شرط فى حسن التكليف ، وما تأخَّر عن حال التكليف فلا بدّ من القول بوجوبه عليه . وسنذكر القول فى ذلك فى موضعه إن شاء الله . ومنها الثواب لأن التكليف يقتضى وجوبه بشرط أن يؤدّى المكلَّف ما يجب عليه ولا يُحْبِط ثوابه ، وكلّ ما لا تتم هذه الأمور الواجبة إلّا به فلا بدّ من وجوبه ؛ لأنه قد ثبت أن ما لا يصح أداء الواجب إلا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبا . ولذلك قلنا بوجوب الإعادة إذا أفنى الله ــ سبحانه ــ العالَم .

فأمّا الفناء فيجب أن يُنظر فيه . فإن كان من الألطاف حُكم بوجوبه ، وإلا كان من قبيل الجنس الذى يجرى مجرى القطع بين حال التكليف وبين حال الثواب ، ولا يصح القول بوجوب الشىء إلا بعد ثبوت كونه مقدورا ونحن ندل الآن على أن هـذه الواجبات مقدورة ، ثم نبين القول فى وجوب ما اختلف الناس فى وجوبه إن شاء الله .

الكلام فى الفناء والإعادة

/فصل فى جواز الفناء على الجواهر

اعلم أن العقل يجوّز فيه[1] أن يصح فناؤه ، ويجوّز أن يستحيل ذلك فيه . فطريقه من جهة العقل التجويز ؛ لأنه لا دليل يقتضى القطع على أحد الأمرين . وما انتفى الدليل فيه وجب التوقف فيه ، على مانقوله فى سائر المصالح الشرعية .

فإن قيل : ما أنكرتم أن العقل يدل على صحة الفناء عليه ؛ لأنه لو لم يصح ذلك لأدّى إلى وجوب وجوده أبدا واستحالة العدم عليه ، وذلك يوجب أنه مثل القديم – تعالى – ؛ لأنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده ؛ قيل له : إن الذى به خالف القديمُ – تعالى – غيره كونه قديما ؛ لأن ذلك يقتضى فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه فى ذاته لا لعلّة ولا عن الفاعل . والجواهر لو ثبت وجوب وجودها فى المستقبل لم يقتض ذلك فيها وجوبَ الوجود على وجه تستغنى عن الفاعل ، فلا يجب لو وجب وجودها أن تكون مِثلا للقديم – تعالى – .

وليس له أن يقول : إن الصفة النفسيّة متى وجبت للموصوف فى حال ما اقتضت مخالفته لغيره ، فلا فرق بين وجوب الوجود فى بعض الأحوال ، وبين وجوبه فيما لم يزل ؛

(١) أى فى الجوهر .

كما أن الذات لو حصلت سوادا فى بعض الأوقات لاقتضى ذلك مخالفتها لغيرها ما يقتضيه إذا كان سوادا فى كل حال . وذلك لأن الصفات النفسيّة تنقسم . ففيها ما تقع الإبانة بها نفسها ، فكل ما استحقها فلا بد من أن يخالف غيره ، وإن كان لا بدّ من أن يستمرّ استحقاقُه لها . فأمّا إذا / اقتضت الإبانةُ وجه استحقاق الموصوف لها لا بها نفسها وجب ٢٥٢
اعتبار جهة الاستحقاق دونها . وقد علمنا أن القديم – سبحانه – لا يخالف غيره بالوجود لأن غيره قد شاركه فيه ، وإنما خالف غيره باستحقاقه ذلك على وجه يرجع إلى ذاته . وقد بيّنّا أن الوجود إنما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل ، وذلك لا يتمّ إلّا فى القديم ؛ لأن الجواهر لو وجب الوجود لها لم يخرجها ذلك من الحاجة فى الوجود إلى موجِد ، وكلّ صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعلّة لم تقع بها[1] الإبانة على وجه .

وبعد ، فإن الجواهر لو لم يصحّ أن تَفْنَى لم يجب أن تكون كالقديم – تعالى – فى وجوب الوجود لها ؛ لأنها قد كان يصحّ ألّا توجد فى هذه الأوقات فتكونَ معدومة ؛ لأنها إنما وُجدت باختيار الفاعل ، وذلك يستحيل فى القديم – تعالى – . على أنه لافرق بين مَن أوجب بذلك التشبيهَ بين القديم – تعالى – وغيره وبين من قال : لايجوز فى الحوادث إلا أن تنقطع ؛ لأنها لو لم تنقطع ولم يكن لها آخِر لحلّت محل القديم – سبحانه – الذى لاآخِر له ، فيصحّ بذلك مذهب جَهْم[2] : أن الجنّة والنار تفنيان .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن العقل يدلّ على جواز فناء الجواهر ؛ لأن القادر على الشىء يجب كونه قادرا على ضِدّه ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدّر ؛ لأن فى الحوادث مالاضِدّ له . وإنما يجب ذلك متى ثبت أن له ضِدّا مقدورا ، فيجب أن يكون القادر عليه قادرا على جِنس ضدّه . ولا دليل فى العقل على أنّ للجواهر ضدّا ، فلا يصحّ ماذكرته .

(١) فى الأصل : « به » .

(٢) هو جهم بن صفوان . وانظر الكلام على آرائه فى الملل والنحل للشهرستانى على هامش الفصل لابن حزم ١/١٠٩ .

فإن قال : هلَّا قلتم : إن فى العقـل دلالة على ذلك ، وهو أن كل مقدور يصح
١٢٥ ا البقاء / عليه فلا بدّ من أن يكون له ضِدّ . يدلّ على ذلك أنا اعتبرنا ماهذا حاله ،فوجدناه
على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك فى أن له ضدّا .

قيل له : إن الوجود لايدلّ على الأحـكام . وقد بينّا ذلك فيما سلف ، فيجب أن يظهر ماله وجب فى هذه المقدورات الباقية أن لها أضدادا ، ويبيّن أن ذلك إنما وجب فيها لـكونها مقدورة باقية ليتمّ ماذكرته .فإن قال : إذا رأيت فيما لايبقى مالا ضدّله ، ورأيت مايبقى له ضـدّ علمت بأن العلة فيه صحّة بقائه ؟ قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن فيما لايبقى ماله ضدّ ، وفيـه مالا ضدّ له . وإنما كان لما أوردتَه شبهته لو اشترك الـكل فى أنه لاضِـدّ له .

وبعد ، فإن فيما يبقى مالا ضدّ له أيضا ، وهو الاعتماد والتأليف والحياة ؛ على ماحصّله شيخنا أبو هاشم ــ رحمه الله ــ آخرا ، فما ادّعيتَ استمرار الوجود فيه فباطل . فإن قال : إنه وإن كان لاضدّ له فلمّا يحتاج إليه ضدّ ، ويجرى ذلك فى أنه يقتضى كون القادر عليه قادرا على ماينافيه مجرى نفس الضدّ ؟ قيل له : إذا صحّ أن فى المقدورات الباقية مالاضدّ له أصلا فما الذى يمنع من أن يكون فيها مالاضدّ لما يحتاج إليه بألّا يحتاج فى وجوده إلى غيره . وقد ثبت فى الجوهر أنه لايحتاج فى وجوده إلى غيره كحاجة التأليف .

وبعد ، فإن ماذكره السائل إنما يصحّ فى ضدّ الشىء بالحقيقة ، فأمّا ضدّ مايحتاج إليه
فلا يجب أن يكون القادر على الشىء قادرا عليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا يقدر على القتل
ب ولا يقدر على الحياة لمّا كان ضِـدّا لما يحتاج إليـه . ومتى / قدر على الإرادة قدر على
الـكراهة ؛ لأنها ضدّ فى الحقيقة . فإن قال : إن الجواهر مقدورة له ــ عزّ وجلّ ــ ولا يجوز أن يكون فى أجناس المقدورات مالا يقدر ــ تعالى ــ عليـه فيجب إذا كان له ضِدّ أن يكون ــ تعالى ــ قادرا عليه على أىّ وجه ضادّه ؟ قيل له : قد بينّا أنه لادليل يقتضى

أن له ضِدّا أصلا ، فلا يصحّ ماذكرته . وإنما أوردنا ماقدّمناه ليبينَ فساد الطريق التى ظننتَها مسلّمة ؛ لأن المسلّم من ذلك أن القـادر على الشىء قادر [على] مايضادّه بنفسه لا بواسطة .

فإن قال : إن القادر على الشىء يجب أن يكون قادرا على ماينتفى به ، وإلّا اقتضى ذلك كونه فى حـكم الملجأ إلى ذلك الفعل والمضطرّ إليـه ؛ لأنه بعد الإيجاد لايمكنه الانفكاك منه ؟ قيل له : إن الذى ذكرته لوصحّ لـكان إنما يصحّ فى الأفعال المباشرة التى تحلّ فى بعض القادر منّا ، فـكان من حيث لايمكنه بعد إيجاده أن ينفيه يصير بمنزلة المضطرّ إليه . وأمّا من لاتحله أفعاله فهذه الطريقة غـير صحيحة فيـه . ولذلك لانصحّ فى المتولّد ؛ لأن الواحد منّا قد يمكنه إيجاد المتولّد ، ثم يتعذّر عليـه نفيه ، وقد يقدر وهو على صفة أن يفعل المتولّد ولا يصحّ أن يفعل ضدّه . وإذا صحّ ذلك فى المتولّد فبأن يصحّ ذلك فيما يخترعه أولى .

فإن قيل : إنه ــ تعالى ــ إذا أوجد الجواهرفلو لم يوصف بالقدرة على ضدّها لم يصحّ
أن يخلو منهـا ، ولو جاز ألّا يصحّ منه الخلو من فعل آخرا ليجوزنّ ذلك أزلا ، قيل له :
إنما لم يجز ألّا[1] يخلو من الفعل فيما لم يزل ؛ لأن كون الفعل موجودا لم يزل يتناقض ،
وإثبات قديم معه يستحيل ، وليس كذلك إذا / لم يَخْلُ من فعله فيما بعد . ٢٥٤

فإن قيل : إذا وجب كونه ــ تعـالى ــ أولا الـكل موجود وسابقا له فيجب كونه ــ تعالى ــ آخرا الموجودات ومتأخرا عنهـا ؟ قيل له : الذى له وجب كونه أولا لها ماقدّمناه من العلّة ، وليست بموجودة فى وجوب تأخّره عنها . فإن قال : أليس قد وصَف[2] ــ تعالى ــ نفسه بأنه الأول والآخر ؟ قيل له : هذا رجوع منك إلى السمع ، وذلك مما

(١) فى الأصل : « أن » .

(٢) أى فى قوله تعالى : « هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » فى الآية ٣ من سورة الحديد .

لا نأباه ، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل . فإن قيل : هلاّ قلتم : إن العقل يقتضى أن الفناء لايصح على الجواهر للوجوه التى قدمتموها ؟ قيل له : إنما يقتضى ذلك عدم الدلالة على صحّة فنائها . فأما أن يدلّ على أنها لا يصحّ أن تفنى فمحال ؛ لأنا نجوز أن يكون لها ضد مقدور كما نجوز خلافه . فإن قيل : هلّا قلتم بأنه لا يجوز أن يكون لها ضد ، لأن من حق الضدين أن يتعاقبا على غيرهما فيصح أن يتنافيا ، وذلك لا يصح فى ضد الجواهر لو كان فيجب القطع على أنه لا ضد له ؛ قيل له : إن تضاد الأشياء مختلف(١) الأحكام . فمنه ما يتضادّ على المحلّ ، ومنه ما يتضاد على الواحد منا بأن يوجد فى بعضه . ومنه ما يتضادّ على الحىّ لا فى محلّ كإرادة القديم — تعالى — وكراهته . فإذا اختلفت أحكامه لم يمتنع أن يكون للجوهر ضد وإن خالف حالُها حال سائر المتضادات . فإن قال : إنها وإن اختلفت أحكامُها فهى متّفقة فى أنها لا تتضادّ إلا على غيرها من محلّ أو حىّ ، وأنه لولا ذلك الغير لم يصحّ تنافيها فيجب ألا يصح فى الجوهر أن يكون له ضدّ إذا كان هذا
ب الحكم لايصح فيه ؛ قيل له: إنه لايمتنع أن يضادالشىء غيره بأن يوجدا / جميعا لا فى محلّ فمتى حصل لأحدهما مجرد الوجود(٢) من غير تعلّق بالغير تنافى ما حاله كحاله فى الوجود ، فإذا لم يتعدّ ذلك وجب التوقّف فيه على الدلالة .

فإن قيل : هَلّاقلتم : إن العقل يدلّ على أن لا ضدّ للجوهر ؛ لأنه لو كان له ضدّ لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته كسائر الأجناس ، فلمّا لم يثبت ذلك وجب القضاء بأن لا ضدّ له أصلا . أوَلستم توصلتم بمثل هذه الطريقة إلى أنه — تعالى — لا يجوز أن يكون عالِما بعلم ؛ لأنه لو كان(٣) يجب أن يكون فى العقل طريق إلى إثباته ، أوَلستم تتوصلون بمثله إلى إبطال أصول مَن ادّعى فى الجسم معانى غيره ، أوَلستم تتوصلون بمثله

(١) فى الأصل : « مختلفة » .
(٢) فى الأصل : « الموجود » .
(٣) أى لو كان عالما بعلم ، أو كان هنا تامة ، فقوله : « يجب » جواب لو .

إلى إبطال القول بالمائية(١) ؟ قيل له : إن كل معنى لو كان ثابتا لتغيَّرت به أحوال المحلّ أو الجملة فيجب نفيه إذا لم يثبت التغيّر(٢) ؛ لأنا لو لم نقل بنفيه لأدّى إلى الجهالات ، وليس كذلك ضدّ الجوهر ؛ لأنه لو كان لم يقتض تغير الوصف على الموصوف ، وإذا لم يقتض ذلك لم يجب نفيه لفقد الدليل العقلىّ عليه . وإنما أبطلنا القول بالمائيّة لأنها لو كانت لوجب أن يقتضيها العقل ؛ كما يجب فيما طريق معرفته الإدراك أن يقتضيه الإدراك ، وضدّ الجوهر لا يصحّ أن يقتضى فى الجوهر حالا فتصحّ هذه الطريقة فيه ، ولا هو ممّا يجوز أن يوجد مع وجودها فيصحّ اختبار حاله ، فلذلك صحّ التوقف على السمع فى إثباته .

فإن قال : أولستم تقولون إن السمع إنما يتوصل به / إلى معرفة أحكام ٢٥٥
الأشياء دون إثبات ذواتها ؟ ومتى قلتم : إنه يوصّل به إلى إثبات الفناء نقضتم هذه الجملة ؛ قيل له : إنا فى الحقيقة لا نصل بالسمع إلّا إلى معرفة حكم الجواهر ، وهو أن عدمها وفناءها يصحّ ثم نعتبر من جهة دليل العقل — فإذا علمنا أنها لا تصحّ أن تفنى إلّا لمعنى قضينا به ، فلم نرجع فى التحقيق فى إثبات الضدّ إلا إلى طريقة العقل ، ورجعنا فى إثبات الحكم للجواهر إلى طريقة السمع ، وذلك يزيل مايوهمه من النقض .

فصل يتصّل بذلك

فأمّا الذى يدلّ من السمع على أنه — تعالى — يُفْنى الجوهر فوجوه . منها قوله — سبحانه — : (هو الأول والآخر(٣)) ، فلا يخلو من أن يريد بقوله : هو الآخر أنه الموجود بعد وجود كل شىء وإن جاز فى الموجودات أن توجد فى ذلك ، أو أن يكون

(١) يريد الماهية وهى حقيقة الشىء وحده .
(٢) فى الأصل : « الغير » .
(١) فى الآية ٣ سورة الحديد .

المراد بذلك أن يتأخّر وجوده فلا يوجد غيره معه أبدا ، كما تقدّم وجوده ، فلم يصحّ وجود غيره معه أبدا . وقد ثبت بالدلالة أن الثواب دائم ، وأنه لا ينقطع ، وأن المثاب لا بدّ من أن يبقى أبدا ، فلا يصح حمل الآية على هذا الوجه ، فلم يبق إلا أن المراد به أنه يوجد بعد وجود سائر الموجودات ، كما وجد قبل وجودها . وذلك لا يصحّ
إلا بأن يفنى الجواهر ، على ماقلناه . وبطل بذلك قول جَهْم إذْ[1] تأول ذلك
على أن الثواب ينقطع ، وأن المثاب[2] [يفنى] لأنا قد بينّا أن العقل يمنع من
ذلك . ومتى احتملت الآية وجهين وبطل أحدهما / بدليل العقل ثبت ٢٠ ب
الوجه الآخَر .

فإن قيل : أليس التقدّم والتأخّر قد يستعمل فى غير صفة الوجود ، فهلّا قلتم : إن المراد بالآية أنه الأوّل والآخِر فى غير صفة الوجود ؟ قيل له إن قولنا : أول وآخِر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره . وإنما يعقل منه غير ذلك إذا قُيِّد ؛ كما أن قولنا : فوق وتحت إنما يفيد الأماكن ، ومتى قُيِّد صحّ أن يستفاد به غيره ؛ كقوله ــ تعالى ــ :[3] وفوق كل ذى علم عليم .

وبعد ، فإنه لا خلاف بين أهل التفسير أن المراد بذلك هو الوجود دون غيره ، فلا وجه لما سأل عنه .

فإن قيل : هلّا حملتم قوله : هو الأول والآخر على المجاز ؛ كما حملتم قوله (هو الظاهر والباطن) على المجاز ؟ قيل له : إنما صحّ[4] حمل كلامه ــ سبحانه ــ على المجاز متى لم يكن له فى الحقيقة مَسَاغ . فأمّا إذا صحّ حمله على الحقيقة فحمله على المجاز بلا دليل لا يصحّ . وإنما قلنا : إن قوله : (هو الباطن) مجاز ؛ لأن حقيقته لا تصحّ إلّا فى الأجسام ،

(١) فى الأصل : « إذا » .
(٢) سقطت هذه العبارة فى الأصل .
(٣) الآية ٧٦ سورة يوسف .
(٤) كذا فى الأصل . والأولى : « يصح » .

فحملناه على أن المراد به العلم بالأمور الباطنة . وكذلك حملنا قوله : (هو الظاهر) على أن المراد به : هو القاهر المستعلِى ، وذلك حقيقة فى الظهور والغلبة . ولا يجب فى الألفاظ متى اقتضى الدليل حمل بعضها على المجاز حمل باقيها عليه ، من غير ضرورة تقود إليه .

ومنها قوله ــ تعالى ــ : (كل من[1] عليها فانٍ) حقيقة الفناء هو العَدَم ، فإذا جعل
ذلك وصفا لمن عليها اقتضى الظاهر بأنّ[2] / مَن عليها يفنى ويُعدم . فإن قال : ما أنكرتم ٢٥٦
أن المراد به الموت دون الفناء ؛ لأن أهل اللغة قد يقولون فيمن مات : إنه فنِى وهلك ، بل لا يعقلون للفناء فى الحقيقة سواه ؟ قيل له : إنهم قد عقلوا فَنَاء الأعراض وإن لم يعقلوا فناء الجواهر . ومتى صحّ تصوّرهم لذلك وجب حمل كلامهم عليه دون المجاز ، فلا يجوز حمل الكلام على الموت ؛ لأن ذلك فناء الحياة لا فناؤهم ، والكتاب قد نطق بأنهم يفنَون ، لا حياتهم تفنى .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن حمله على هذا الوجه أولى ؛ لأنه خصّ ــ سبحانه ــ من عليها دون سائر الأجسام[3] فيجب حمله على الموت الذى يصحّ فيمن عليها ويختصّ ؛ دون الفناء الذى يعمّ الأجسام ، وإلّا أدّى إلى ألّا يكون لهذا التخصيص فائدة ؟ قيل له: هذا يوجب ألّا يكون لتخصيص مَن عليها بالموت فائدة ؛ لأن البهائم قد تموت ولا تدخل فى هذا الكلام ؛ لأن لفظة مَن لا تتناول إلا العقلاء ، ومتى قلت : إنها متناولة للبهائم وتركت الظاهر صحّ لنا أن نقول : إنها متناولة لجميع الأجسام .

فإن قلت : إنه ــ سبحانه ــ وإن أراد الموت الذى يصحّ فيهم وفى غيرهم فلا يمتنع أن يذكرهم لبعض الفوائد ؛ قيل لك مثله فيما نذهب نحن إليه ، وإنما يجب أن يتكلّف

(١) الآية ٢٦ سورة الرحمن .
(٢) كذا فى الأصل . والأولى : « أنه » .
(٣) فى الأصل : « الأحكام » .

فائدة للكلام متى كان الاستدلال به لا يتمّ إلّا ببيان فائدته . فأمّا إذا تمّ دونه لم يجب تكلّف ذلك ، وإن كان لا يمتنع أن يكون – تعالى – إنما خصّ العقلاء ليعرّفهم أن التكليف سينقطع عنهم بالفناء الذى هو باب تبعيد حال الثواب من حال التكليف أدلّ من انقطاع التكليف بعده ليكونوا أقرب إلى أن يفعلوا الطاعة لحسنها فى العقل
٢٥٧ ب لا للمنافع / ولا على وجه الإلجاء . وهذه الطريقة تختصّ بالمكلّف دون غيره .

وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إذا حملتموه على الفناء لم يكن له تعلّق بالجملة العاقلة ؛ لأن الفناء يختص كل جزء . ومتى حملناه على الموت اختص بذلك . ويسقط أيضا قول من يقول : إذا حملناه على الموت أدّى إلى توفية العموم حقّه . ومتى حملتموه على الفناء اقتضى خلافَه ؛ لأنه يقول : بأن كل عاقل يفنى وإن حكمنا بفناء غيرهم معهم . ومما يحقّق ماقلناه قوله – سبحانه – عاطفا على ذلك : (ويبقى وجه ربك) فإذا كان المراد بذلك أنه – تعالى – يبقى موجودا – لأن إطلاق لفظة البقاء تفيد ذلك – فيجب أن يكون المراد بما تقدّم الفناء المضادّ للبقاء دون غيره .

ومنها قوله – تعالى – : (كل شىء (١) هالك إلا وجهه) ، فلا يخلو من أن يراد بالهلاك الفناء على مانقول ، أو المراد به الموت والتغيير بالذُبول وغيره . وقد علمنا أن حمله على خلاف الفناء يقتضى التخصيص ؛ لأن الموت والذبول لايصحّان إلّا لبعض (٢) الأشياء دون بعض ، ومتى حملناه على الفناء أدّى إلى إعطاء العموم حَقّه ، فيجب حمله عليه ، هذا مع تسليم أن الهلاك يحمِل هذه الأمور . فأمّا إذا ثبت [أن] ظاهره يفيد الفناء صحّ التعلّق به من غير ذكر ما أوردناه من التقسيم .

وممّا يدلّ على أن المراد به الفناء قوله – تعالى – : (إلا وجهه) على جهة الاستثناء . وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى ، فيجب أن يكون المراد به تقدّم إثبات الفناء

(١) الآية ٨٨ سورة القصص .

(٢) فى الأصل : « بعض » .

فإن قيل : أليس فى الاستثناء ما لا يصح أن يفنى وهو ما قد تقضى / من مقدورات ٢٥٧
العباد ، وما لا يبقى (١) من مقدوراته – تعالى – وما لم يوجده الله – تعالى – أصلا من مقدوراته ، فكيف يصحّ قولك : إن حمله على الفناء أعطى العموم حقّه ؟ قيل له : إذا كان أحد التأويلين يقتضى من التخصيص أقلّ مما يقتضيه التأويل الآخر صار أولى ، فصار بأن يكون قد وفّى حق العموم فيه أولى ؛ لأن العموم قد يوفّى حقّه بألّا يخصّ منه شىء ، وقد يوفّى حقّه بأن يبقى من جملته ما يمكن أن يبقى فيه . وقد اعتمد شيوخنا فى ذلك أيضا على الإجماع وأنه لا خلاف أنه – تعالى – يُفنى العالم ثم يُعيده . وقد حُكى عن بعض العلماء ، فى هذا الباب الخلافُ ، وهذا لو صحّ لم يعترض ما ذكرناه ؛ لأن الحال فى ذلك فى الصحابة والتابعين ومن بعدهم أظهر من أن يصح أن يُدّعى فيه الخلاف ؛ لأن الإجماع على ذلك من الأمور العامّة الفاشية الظاهرة . وإنما يمكن أن يتأول إجماعهم على أن المراد به الموت دون الفناء ، وهذا لا يسوغ فى الإجماع ؛ كما لا يسوغ فى إطلاق الكتاب .

فصل فى أنّ فناء الجواهر لا يصحّ إلّا بضد

قد ثبت أن الباقى لا ينتفِى مع جواز الوجود عليه إلّا بضدّ ، أو ببطلان ما يَحتاج إليه فى الوجود أو البقاء ؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفى أولى منه بأن يبقى ، ويستمرّ له الوجود . فإذا صحّ ذلك ، وثبت فى الجواهر أنه يجوز البقاء عليها ، وأنه لا حال يشار إليها إلّا ويجوز أن تبقى إليه ، وثبت أنه لا يُحتاج فى وجودها إلى
غيرها ؛ لأن / الشىء إنما يَحتاج فى وجوده إلى غيره إذا كان حالًّا فيه ، فأمّا على خلاف ٢٥٧
هذا الوجه فإنه لا يحتاج الشىء إلى غيره ، وإن صحّ حاجة الشىء إلى غيره متى تعلّق

(١) كذا فى الأصل . وكان الصواب : « يفنى » .

الحكم الموجَب عنه بحكم غيره ؛ كحاجة الارادة إلى الاعتقاد . وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر ؛ لأن الحلول عليها مستحيل ، ويستحيل عليها أن توجب حكما لغيرها . فإذا صحّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلّا بضدّ .

فإن قيل : إنها تحتاج فى وجودها إلى السكون و(١) فى بقائها إلى البقاء . فتنتفى عند انتفاء أحدها ؟ قيل له : قد ثبت بالدليل أن السكون يجوز عليه البقاء ولا ينتفى عن المحل مع وجوده إلّا بضدّ ؛ لأنه لا يحتاج فى وجوده إلى أمر سوى محلّه ، فلا يصحّ مع وجود المحلّ أن ينتفى السكون إلّا ويخلفه كون غيره ، فكيف يقال : إن المحلّ ينتفى بانتفائه . فأمّا البقاء فقد بيّنّا فيما تقدّم أنه لادليل يقتضى ثبوته ، بل الدلالة قد دلّت على أن الجواهر تبقى ويَستمرّ بها الوجود من غير معنى ، فلا يصحّ ما سألتَ عنه . وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ : لو ثبت أنه يبقى ببقاء لم يصحّ القول بأنه ـ تعالى ـ يفنيه(٢) بألّا يفعل البقاء ؛ لأن ما لم يوجد من البقاء ليس له بالقديم تعلّق حتى يكون إضافة بقاء الجواهر إليه أولى من إضافته إلى غيره . فإذا صحّ أنه ـ عزّ وجلّ ـ هو المُفْنِى لها ، فيجب ألّا يُجعل علّة فنائها ما لا يصحّ معه إضافة الفناء إليه ؛ فكيف يصحّ أن الجوهر ينتفى بألّا يوجَد البقاء . وهل ذلك إلّا القول بأن الموجود الباقى ينتفى بألا يوجِد الفاعل مقدوره ، وإنما صحّ انتفاء الباقى بأمر يطرأ فينفيه ولم صار فى حال
١٢ يكون / الجوهر منتفيا ، سيما مع ثبوت حاجة البقاء إلى الجوهر فى الوجود . وكلّ
ذلك يُبطل هذا القول ؟

فإن قال : هلّا قلتم : إن الجوهر ينتفى بأن ينفيه القديم ـ سبحانه ـ من حيث يقدِر على إعدامه من غير إيجاد ضِدّه ؟ قيل له : إن قدرة القادر لا تتعلّق بإعدام الشىء ،

(١) فى الأصل : « أو » .
(٢) فى الأصل : « يفنه » .

وإنما تتعلّق بإحداثه . وقد دللنا من قبل على أن القادر لايقدر على الشىء إلّا على طريق الحدوث . وبينا فى فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشىء لا تصح . وأوردنا فيه من الأدلّة ما يُغنى عن ذكره الآن . وبيّنّا أن القول بذلك يؤدّى إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصحّ منا إعدام فعل الغير ، وأن القادر على الشىء على بعض الوجوه يجب كونه قادرا عليه على سائر الوجوه المتعلّقة بالفاعل ، وبيّنّا أنه يؤدّى إلى أن يصحّ أن يفعل الحياة وغيرها ممّا يصح أن يعدمه . وقد تقصّينا القول فيه .

فإن قال : هلاّ قلتم : إن الجوهر ينتفى من غير حدوث حادث ؛ لأنه فى نفسه لا يبقى ؟ قيل له : إن العلم بأن الواحد منّا هو الذى كان مريدا بالأمس ضرورىّ . وذلك يقتضى جواز البقاء عليه ، وإذا صح فى الحىّ أن يبقى وجب مثلُه فى غيره ؛ لاتّفاق الكل فى الجنس .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إنها تفنى لأنه تعالى هو الذى يُحدثها حالا بعد حال ، ولا تكون حادثة إلا بقصده إلى إحداثها ؟ قيل له : لو كان مايفعله ـ سبحانه ـ يحدثه حالا بعد حال ومتى لم يحدثه فنى لوجب مثله فى أفعالنا ، فكان يجب إذا فعلنا التأليف فى الأجسام ولم نحدثه حالا بعد حال أن يبطل ، وألّا يبقى الجسم مؤتلِفا ملتصقا ؛ لأنه لا يمكن أنه ـ سبحانه ـ يفعل التأليف حالا بعد حال من جهة العادة ؛ لأنه كان يجب
ألا يستمرّ على وجه واحد / . ولا يمكن أن يقال : إن التأليف يولّد التأليف ؛ لأنه ٢٥٨
لو ولّده لولّده فى الحال لصحّة اجتماعهما ، فكان ذلك يوجب إثبات مالانهاية له . وفى علمنا بفساد ذلك أجمع دلالةٌ على أن مافعلناه من التأليف باق فيه ، ولولا أنه يبقى لوجب فيما يفعله القديم ـ تعالى ـ من التأليف فى الحَجَر حالا بعد حال أن يقتضى مَنْعنا مرّةً ، وألا يصعب علينا تفريقه مرة [فهو(١)] تعالى إن أحدثه وقصد إلى ذلك فلابدّ من أن

(١) زيادة يقتضيها السياق .

يمتنع ذلك علينا ، وإن لم يقصد ذلك فيجب أن يسهل تفريقه علينا ولا يصعب ، وفى بطلان ذلك دلالةٌ على أن التأليف يبقى ولا يجب أن يُحدثه المحدِث حالا بعد حال ، وما أوجب ذلك فى التأليف يوجبه فى الجواهر . وقد تقصّينا ذلك فى كتاب مايبقى ومالا يبقى .

فإذا ثبت أن الجواهر لا تنتفى لهذه الأمور لم يبق إلا أنه (١) إنما تنتفى بضدّ ، وأنه ـ تعالى ـ هو المختصّ بالقدرة على ذلك الضدّ . ولذلك اختصّ بأن صار هو النافى للجواهر والمُفنى لها ، وأنه فى مضادّة الجوهر ومنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض . وقد بينّا من قبل أنه لا يجب ألّا ينافى الشىء غيره ويضادّه إلّا متى تعلّقا بالشىء الواحد من محلّ أو حىّ ، وأنه لا يمتنع أن يضاد الشىء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلّ الدليل عليه ؛ كما لم يمتنع مضادّة الإرادة للكراهة لافى محلّ ، لمّا ثبت ذلك بالدليل .

فصل فى أن الضدّ الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفى الجواهر أجمع

٢٥ ا / الأصل فى ذلك أن من حقّ ماينافى غيره أن يساويه فى الوجود على الوجه الذى وجد عليه فى نفى وإثبات . ومتى لم يشتركا فى هذا الوصف لم ينافِ أحدهما الآخر وإن كانا يتضادّان فى الجنس . يبيّن ذلك أن السواد فى أحد المحلّين لا ينافى البياض فى المحلّ الآخر وإن كان صفتهما كصفتهما إذا حصلا فى محلّ واحد ونافى أحدهما الآخر . ومتى كان المحلّ واحدا نافى أحدهما الآخر لأمر زائد على ماهما عليه فى الجنس ، وهو أنهما قد استويا فى الوجود على الوجه الذى وجدا (٢) عليه . وكذلك القول فيما يتعلّق بالجملة أو بالحىّ .

فإذا صحّت هذه الجملة وجبت مفارقة منافاة الشىء لغيره لتعلّق الشىء بغيره ؛ لأن

(١) أى الحال والشأن .

(٢) فى الأصل : « وجد » .

الاعتقاد والإرادة قد يتعلقان بغيرهما وهو معدوم فضلا عن أن يكون مساويا لهما فى الوجود ، وكذلك العرَض قد يختصّ بمحلّ دون محلّ وإن لم يكن هناك عِلّة يَبين بها عَرَض من عَرَض أو محلّ من محلّ من حيث لم يؤثّر فى محلّه تأثير الضدّ فيما ينافيه .

فإذا صحّت هذه الجملة وثبت أن الفناء يضادّ الجوهر وينافيه ، فلابدّ من أن يعتبر فى منافاته له مساواته له فى الوجود مع كونه فى جنسه مضادّا له ، وقد علمنا أن الجوهر لا يتعلّق بغيره ، وإنما يحصل موجودا لافى محلّ ، فالفناء إنما ينافيه بأن يحصل موجودا على هذا الوجه ، وصار ليس يُغنى مجرّد وجودهما عن تعلّقهما بالغير فى أنه معتبر فى منافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلّق الضدّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه . فلولا أن الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلا ؛ لأنه لابدّ على ماقدّمناه من أن نعتبر / فى مضادّته له ٥٩
حكما زائدا على الجنس والوجود ، فلو لم نعتبر ما ذكرناه لم ينافه (١) أصلا ، وصار نفى تعلّقهما بالغير فى أنه حكم زائد يعتبر به مضادّتهما بمنزلة الحكم الجارى مجرى الإثبات المعتبر فى سائر المتضادّات .

فإذا صحّ ذلك وثبت أن الشىء متى وُجد على الوجه الذى يضادّ غيره كان حكمه مع بعض مايضادّه فى الجنس والوجه الذى ذكرناه حكمَه مع سائر مايضادّه ، وجب أن ينافى الكلّ . يدلّ على ذلك أن السواد الواحد إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء من البياض فيجب أن ينفيها كلها ؛ لما ذكرناه من العلّة . فيجب متى وجد الواحد من ضدّ الجوهر ـ وحكمه فى جنسه وفى الوجه الذى عليه يضادّ الجوهر وينافيه مع بعض الجواهر حكمه مع سائرها ـ أن ينفى الكلّ على حدّ واحد . وقد سقط بما قدّمناه قول من يقول : إنه ينافى البعض دون البعض لا لعلّة ؛ كما يختصّ العرَض بأحد المحلّين دون الآخر لا لعلّة ؛ لأنا قد بيّنا أنه لا بدّ فى المنافاة والمضادّة من اعتبار التنافى فى الجنس والاشتراك فى حكم زائد

(١) فى الأصل : « ينافيه » .

على مجرّد الوجود فى نفى وإثبات وسقط بهذا قول من يقول : إذا جاز فى الإرادة أن تتعلّق بمراد دون مراد وإن كان حالها معهما على حدّ واحد ، فهلّا جاز مثلها فى منافاة الشيء لغيره ؟ لأنا قد بينّا الفرق بين الأمْرين ، ولذلك قد يصحّ أن يزيد أحد السوادين الحالّين فى المحلّ دون السواد الآخر ، ولا يجوز فى البياض الوارد على ذلك المحلّ أن ينافى أحدهما دون الآخر .

فإن قال : هلّا قلتم : إن الفناء ينافى المحلّ بأن يحلّه ويختصّ به هذا الاختصاص ؟ قيل له : إن تجويز حلوله فيه يقتضى / صحّةَ وجودهما فى حالة واحدة ، وفى ذلك نقض القول بأنه يضادّه وينافيه . فإن قال : هلّا قلتم : إنه يضادّه ببقائه لا بوجوده ؛ لأنه لايمتنع أن يكون للبقاء من الحكم ماليس للوجود ؛ ألا ترى أن الحادث يكون معادا دون الباقى والحادث بأن ينفى الباقى أولى من أن ينفى الباقى الحادث ؛ قيل له : إن مايضادّ غيره إنما يضادّه من حيث يستحيل اجتماعهما فى الوجود ، فمتى جُوّز ذلك فيهما فى بعض الأوقات بطلت المضادّة . ولذلك وجب فى كلّ مالا يتضادّ فى أوّل الوقت ألّا يتضادّ فيما بعده ، وفى كلّ ما يتضادّ فى حال أن يتضادّ فى سائر الأحوال ، ولو جوّزنا خلاف هذا لم نأمن من أن تئول بالحموضة إلى أن تنافى البياض فى وقت ما ، وإن كانت الآن لا تنافيه فى بعض الأوقات ، وفى هذا إبطال القول بأن التنافى يرجع إلى ذات الشيء ، ويقتضى كونه موقوفا على علّة وعلى اختيار محلّه ، وبطلان ذلك يكشف عن فساد ماسأل عنه ، وإنما يجوز أن يفارق حال الشيء فى حال بقائه لحكمه فى حال حدوثه إذا لم يؤدّ ذلك إلى قلب الأجناس أو انتقاض الأدلّة ، فأمّا إذا أدّى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرقة بينهما ؛ كما وجب القول بفساد قول من يقول : إن السواد فى حال بقائه يكون سوادا دون حال حدوثه . فإن قال : إذا ثبت أنه يضادّ الجوهر وأنه لا يصحّ أن يضادّه لمجرّد الوجود لم يبق مع ذلك إلّا ماقلته ؛ قيل له : إذا ثبت بطلان ماذهبت إليه بما قدّمناه

وجب أن يُعتبر فى مضادّته للجوهر بما قدمناه ممّا لا / يؤدّى إلى فساد . ٦٠

وبعد ، فإن الذى قاله خروج عن طريقة التضادّ المعقول فى الشاهد الذى قلناه ؛ لأن الذى ثبت فى الشاهد أن الشيء إنما يضادّ غيره بأن يشتركا فى الحلول فى محلّ واحد أو فى بعض الجملة ، ولم يثبت أن الشيء يضادّ غيره بأن يحلّ فيه ؛ لأن ذلك يؤذن باختلافهما فى وجه الوجود لاشتراكهما فيه . فإن صحّ مع ذلك أن يقول : إنهما يتضادّان على هذه الطريقة ، وإن خرجت عن قضيّة الشاهد ليجوزَنّ ماقدّمناه ، بل ماذكرناه أولى بالجواز ؛ لأنا سلبنا عن الجوهر والفناء التعلّق بالمحلّ ولم نثبت فيهما اختلافا فى الوجود ، بل أثبتناهما فى باب الوجود على حكم واحد ، وإن رجعنا فى ذلك الحكم إلى الوجود المجرّد وبقى التعلّق بالغير ، وهذا القائل قد أثبت أحدهما مخالفا فى الحكم الزائد على الوجود لصاحبه ، فلو أراد أن يجعل هذه الطريقة مانعة من التضادّ والتنافى لكان أقرب فيما قاله.

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن الفناء ينافى بعض الجواهر دون بعض لأنه يرجع إلى جنسه؛ قيل له : إنه لايعدو [وجها] من وجوه : إما أن يكون مختلِفا أو متضادّا أو متماثلا ، وقد صحّ فى الأشياء المختلفة أنها لاتتضادّ حينا واحدا ، فلم يبق إلا القول بأنها أمثال أو أضداد ، وأيّهما كان فلابدّ من أن يكون الواحد منها يضادّ جميع أجزاء الجواهر فى جنسه ؛ كما أن ماعدا البياضَ من الألوان إذا كان متضادّا أو متماثلا فلابدّ من أن يكون الواحد منه ينافى كلّ أجزاء البياض إذا وجد على الحد الذى ينافيه .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إنه ينافى الجوهر بأن يوجد فى المحاذاة التى يوجد الجوهر فيها فيتضادّان لتعلّقهما بالمحاذاة ؛ كما يضادّ السواد البياض لتعلّقهما بالمحلّ / الواحد ؛ قيل له : ٦١
إن المحاذاة ليست بمعنىً يشار إليها كالمحلّ فيقال بأن أحدهما إذا تعلّق به الآخر فيجب أن ينافيه . فإن قال : إن الفناء يوجد على الحدّ الذى يوجد الجوهر عليه وإن لم تكن المحاذاة معنى وذلك معقول فجوّزوا أن يكون سببا فى تضادّهما ؛ قيل له : إن الجوهر إنما

اختصّ المحاذاة لا لجنسه لأن جنس الـكل متّفق وهو فى هذا الحـكم مفترق ، ولا لوجوده لمساواة العَرَض له فى ذلك ، فإن يـكن مختصّا بمحاذاة فإنما اختصّ بها لأمر يرجع إلى الـكون الذى أوجب ذلك فيه، وقد علمنا أن إيجاب الـكون ذلك فى الفناء يستحيل من حيث يحتاج فى وجوده إلى محلّ والفناء لا يصحّ أن يـكون محلاّ ؛ لأن ذلك يوجب فيـه كونه جوهرا ، ومن حيث لا يتعلّق الفناء على وجه يقتضى فيه هـذا الحـكم فإذا استحال فى الفَنَـاء الاختصاصُ بالمحاذاة لِمَا بينّاه لم يجز أن يجعل وجهـا لمنافاة الفناء الجواهر .

وبعد ، فلو جوّزنا فيما يستحيل حلولُ الـكون فيه أن يساوى الجوهر فى الاختصاص بالمحاذاة لأدّى ذلك إلى تجويز هـذه القضية على القديم سبحانه ، ولأوجب ذلك تجويز كونه فى جهته دون جهته ، وأن يُرَى على حال دون حال وإن لم يكن جوهرا ، وبطلان ذلك يبيّن فساد ماسأل عنه ، على أن الجواهر الكثيرة يجوز وجودها فى محاذاة واحدة على البدل، فلو كان الفناء ينافيه لهذا الوجه فلِمَ جاز بأن ينافى بعضها أولى من أن ينافى سائرها . على أن هذا القول يوجب ألاّ نأمن أن يكون الذى لأجله يتعذّر علينا فعل الأجسام أنه ـ تعالى ـ يفعل الفناء فى المحاذيات التى نروم فعل الجواهر فيها ، فـكيف السبيل لهـذا القائل إلى العلم بأن الجسم لا يصحّ أن يفعـل الجسم . فإن قال : إن من حق الشىء أن
ب يصحّ أن يضادّ / أحدَ الشيئين دون الآخر إذا لم يؤدّ ذلك إلى حصول الموصوف على صفة صفتين ضدّين ، وإنما يمتنع ذلك فيه إذا أدّى إلى حصوله على صفتين ضدّين ؛ ألا ترى أن السواد إنما ينافى البياض على المحلّ الواحد ؛ لأنه يؤدّى لولم ينف جميع مافيه من السواد أن يكون أسود أبيض ، وكذلك القول فيما يتنافى على الحىّ . وقد علمنـا بأن القول بأن الفناء ينافى جوهرا دون جوهر لا يقتضى ماقدّمناه ، وإنما يقتضى أن أحـد الجوهرين موجود والآخر معـدوم فقط ، فلا يؤدّى إلّا إلى أمر صحيح ، فيجب جواز

ذلك ، وأن يفارق منافاة البياض الواحد للأجزاء الـكثيرة من السواد فى ذلك المحلّ ، قيل له : إن المحلّ لاصفة له لوجود السواد فيه ، حتى يقال : إنه يستحيل أن يحصل على هاتين الصفتين . ومتى قلنا : إن المحلّ يستحيل كونه أسود أبيض فى حال واحدة فالمراد بذلك أن يستحيل وجود السواد والبياض لتضادّهما . وإنما يمكن ماقاله من الاعتبار فيما يتضادُّ على الحىّ لأنه يوجب له أحوالا لا يصحّ أن يعتبر فيهـا معنى التضادّ ، وإذا صحّ ذلك فى السواد والبياضين علم أنهما يتضادّان وإن لم يؤدّ ذلك إلى ماقاله . فيجب جواز مثله فى الفناء أن يضاد الجوهر وإن لم يؤد إلى ماقاله وإذا صحّ ذلك فلا فرق بين القول بأن السواد الواحد ينافى أحد البياضين فى المحل دون الآخر ، وبين القول بأن الفناء الواحد يضادّ أحـد الجوهرين دون الآخر ، فى أن القول بذلك فى الموضعين جميعا يؤدّى إلى وجود الشىء مع ضدّه لا إلى شىء سواه ، وهذا محال . ويبطل بذلك قول من قال : إذا كان وجود جوهر مع عدم آخر والقول بأن الفناء يضادّ أحدها دون الآخر لا يؤدّى إلا
إليه فيجب صحته ؛ لأن / السواد الموجود فى المحل الواحد قد يجوز وجود جزء منه مع ٢٦٢
عدم الآخَر من الأجزاء ، وإن لم يَجُز أن يطرأ البياض فينافى أحدهما دون الآخر ؛ لأن صحة ذلك فى الابتداء لا يوجب اجتماع الضدّين ، وصحّته على طريقة المنافاة توجب ذلك . وماقدّمنـاه يُسقط قول من يقول : متى لم يصفوه ـ تعالى ـ بالقدرة على أن يفنى جسما دون جسم فقد عجّزتموه ؛ لأن الواجب فيما هذا حاله أوّلا أن ينظر فيه ، فإن صحّ حصوله فى نفسه وصف القادر بالقدرة عليه ، وإن استحال فى نفسه لم يوصف بذلك ، ولم يعدّ تعجيزا ؛ كما لا يقتضى القول بأنه ـ تعالى ـ لا يصحّ أن يفنى أحد أجزاء السواد عن المحلّ الواحد دون غيره ؛ فالتعجيز لما كان الشىء فى نفسه مستحيلا فـكذلك ماقدّمناه . فأمّا قول من قال : إذا جاز غَيبة جوهر مع حضور آخر وإن لم يتناف ذلك وإن رجـع ذلك إلى فناء يضادّه فساقط ؛ لأن الذى جاز ذلك له فى الغَيْبة والحضور هو أن الجوهر فى

جنسه لا يختص بمحاذاة دون غيرها ، لحصوله فى بعض المحاذيات دون بعض بحسب العلل الموجودة فيه ، وليس كذلك حال انتفائه ؛ لأن ما أوجب انتفاء بعضه قد حصل حكمه مع سائره حكمه مع ذلك البعض ،فيجب أن ينافى الكل . ولوصحّ فى الكون الواحد أن يتعلق بجميع الجواهر على حد واحد لوجب كونها أجمع فى محاذاة واحدة ، لكن ذلك يستحيل لما فيه من قلب الجنس وغيره من الوجوه . وإذا ثبت من جهة العقل ماقدمناه لم يصحّ لأحد التعلّق فى خلافه بالإجماع لوثبت إجماع ظاهر ولوجب أن يتأوّل على وَفْق ما اقتضاه العقل ، فكيف ولا إجماع فى ذلك يمكن بيانه ؛ لأن الذى ظهر عن الأمّة أنه
ـ تعالى ـ يفنى الأجسام ثم / يعيدها ، ولم يظهر عنهم أنه على أىّ وجه يفنى بل لم يوجد ٢٦ ب
عن أحد منهم الكلام فى الفناء وأوصافه ، وأنه ضدّ مقدور للقديم تعالى ، فالتعلّق بالإجماع ـ والحال هذه ـ ينبىء عن قلّة تحصيل . وإذا صحّ ذلك بطل التكفير والتشنيع فى هذه المسألة ؛ لأن من سلك هذه الطريقة إنما يتمسّك بالإجماع ظنًّا منه بأن ذلك يصحّ له ، فإذا بان فساد تعلقه به للوجه الذى ذكرناه فقد بطل ماقاله أصلا .

وهذه الجملة كافية فى فناء الجواهر ، وإنما عدلنا عن الكلام فى أحوال الفناء ؛ لأنه ليس له بهذا الموضع كبير تعلّق . وما أوردناه من دليل السمع يبيّن أن الفناء لايبقى فليس لأحد أن يقول : إذا كان الفناء متى وجد بقى فكيف يصحّ وصفه ـ تعالى ـ بأنه الآخر ، ولا له أن يقول : إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضدّه ؛ لأن بقاء الشىء لايجب أن يشترك فيه المتضادّات ؛ كما لا يجب اشتراكها فى الخروج من العدم إلى الوجود ؛ لأن البقاء من توابع الوجود كالحدوث ، فإذا صح افتراقها فى الحدوث فكذلك فى توابعه ، وإذا صح افتراقها فى الحلول فى المحالّ المتغايرة فكذلك فى البقاء . وإنما أوردنا الكلام فى الفناء لأن الإعادة تبنى عليه . وقد تكلم الناس فى الإعادة كثيرا

وأوردوا فيها شبها اقتضى التشاغل بحلّها ليزول اللَّبْس فى ذلك ، فلمّا لم يمكن ذلك إلّا بذكر الفناء ذكرناه ، لا لأن الحاجة إليه ماسة ؛ لأن الجسم إن لم يصحّ أن يفنى فالتكليف صحيح ، كما أنه إذا فنى وصحّت الإعادة فيه فذلك صحيح ، ولولا ما أوردوه من الشبه فى الإعادة مما يتّصل به وبالإنسان المُعَاد لقد كان الكلام فى / شروط التكليف يتمّ وإن لم يذكر الإعادة ؛ لأنها كانت لاتخلو من أن تصحّ أو تستحيل . فإن صحت كُفينا الإبانة لصحّتها أو استحالت وجب القضاء بأنه ـ تعالى ـ لا يُفنى الأجسام ؛ لأن إفناءه لها كان يؤدى إلى ألّا يصحّ أن يفعل ما وجب عليه فيخلّ ذلك بالتكليف وحسنه وشرائطه ، لكنا تضمنّا فى صدر هذا الكتاب أن نورد مايكشف به الكلام ويزول به اللبس فى التوحيد والعدل ؛ كما نورد مالا يتمّ معرفة ذلك إلّا به . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

فصل فى صحّة الإعادة على الجواهر

الأصل فى هذا الباب أن القادر إذا ثبت كونه قادرا على الشىء من غير تخصيص بوقت فمتى صحّ وجود المقدور صح منه إعادته (١) ؛ كما أن الجسم إذا صحّ أن يتحرّك من غير تخصيص بوقت فمتى صحّ أن يتحرّك صح من القادر أن يحرّكه ، وكذلك متى صحّ فى الجسم أن يكون عالما صحّ من القادر أن يجعله كذلك . وقد ثبت فى الجواهر أن القديم ـ تعالى ـ قادر عليها من غير تخصيص بوقت ، فيجب أن يجوز أن يوجدها (٢) فى كل وقت صحّ أن توجَد .

فإن قيل : ومن أين أن الجواهر يصحّ وجودها فى كل وقت ؟ قيل له : قد ثبت

---

(١) فى الأصل : « إعادة » .
(٢) فى الأصل : « يوجده » .

جواز البقاء عليها ، وأنها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث مالم يحدث ضدّها ، ولا تنتهى إلى حال إلّا ويجوز أن تبقى إليه ؛ كما أن الجسم لا ينتهى إلى حال إلّا ويجوز أن يتحرك . فإن قال : إنى وإن سلّمتُ أن البقاء يجوز عليها ، فلست أسلّم أنها تبقى أبدا ،
بل لا يمتنع أن ينتهى بها الحال وهى / [موجودة [1]] إلى وقت يجب أن تعدَم فيه ؛ ٢ ب
قيل له : لو جاز ما ذكرته فيها لم يمتنع فى الجواهر أن ينتهى بها الحال وهى موجودة إلى وقت [لا [1]] يصحّ أن تتحرك فيه ، وذلك باطل ؛ لأن ما اقتضى تحرّكها فى بعض الأوقات يقتضى ذلك فى سائرها ؛ فكذلك ما اقتضى صحّة استمرار وجود الجواهر فى بعض الأحوال يقتضى ذلك فى سائرها ؛ لأن العِلّة فى ذلك أن الوجود قد ثبت له من غير تخصيص بوقت ، فما لم يحدث الضدّ فيجب صحّة الوجود فيه ؛ على ماذكرناه .

فإن قال : أليس المعدوم قد يستحيل وجوده فى أوقات ، ثم ينتهى به الحال إلى صحّة الوجود ، فهلّا جوّزتم مثله فى الجوهر ؟ قيل له : إن خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجرى مجرى استحالة الحكم على الذات بعد صحّته؛ فلذلك صحّ فى المعدومات [فيما] لم يزل أن يستحيل وجودها ؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصحّ مما تقرّر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنه من باب الإثبات [2] وقد قال شيخنا أبو إسحاق : إن الجوهر لو صحّ فيه أن يجب عدمه فى بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه ، وقد ثبت أنه قد أتى عليه من الأوقات مالا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن . وفى بطلان ذلك دلالة على أنه لا وقت يُشار إليه إلّا ويجوز أن يبقى إليه .

فإن قيل : فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبدا بعد حدوثه فمن أين أنه يجوز فى كل

(١) زيادة اقتضاها السياق .
(٢) بياض فى الأصل لم يتهيأ لنا سده .

حال وجد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الإحداث ؟ قيل له : لأن كونه ـ عز وجلّ ـ قادرا على إحداثه غير مختص بوقت ؛ كما أن صحّة وجوده فى نفسه
غير / مختص بوقت . فكما يصحّ وجوده فى كل حال فيجب أن يصحّ حدوثه من جهة ٢٦٤
القديم ـ تعالى ـ فى كل حال .

فإن قيل : ومن أين أنه ـ سبحانه ـ فى كونه قادرا عليه غيرُ مختص بوقت ؟ قيل له : لأن القادر فى كونه قادرا على الشىء إنما يختص بوقت على أحد وجهين . إما لأن المقدور فى نفسه لا يصحّ وجوده إلّا فى وقت واحد ، وإما لأن كونه قادرا يرجع إلى معنى لا يصحّ أن يتعلق إلا بمقدور واحد فى وقت واحد فى حيّز واحد . وقد ثبت أن القديم ـ تعالى ـ يقْدِر فى كل وقت على مالا نهاية له ، وأن معنى الحصر فى مقدوراته لا يصحّ ، وثبت أن الجوهر فى نفسه يصح وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألّا يختص فى كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت .

فإن قيل : هلاّ جوّزتم أن يختص فى كونه قادرا على الجوهر بوقت وإن لم يصحّ فيه ماذكرتموه من الوجهين ؟ قيل له : لأن نفس المقدور إذا لم يصحّ [أن] يختص بوقت فى الوجود حتى يجرى مجرى مالا يبقى من الأعراض ، والقادر لنفسه يقدر على الشىء ، فلا يصح أن يعتبر فى كونه قادرا مايوجب فيه الحصر ، فيجب ألّا يختص كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت لزوال مايقتضى تخصيصَ الأوقات فيه .

فإن قيل : إذا صح فى القدرة نفسها أن تتعلّق بالمقدور فى وقت دون وقت وإن كان تعلّقها يرجع إلى ذاتها فهلاّ جاز فى القادر لنفسه أن يتعلّق بوقت دون وقت وإن كان قادرا لذاته ؟ قيل له : إنما وجب ذلك بالقدرة ؛ لأنها لا تتعلّق إلا بمقدور واحد من جنس واحد فى وقت واحد ، وذلك يوجب فيها ألّا تتعلّق بالمقدور إلا فى حال
دون حال ، والقادر لنفسه يقدر على مالا / نهاية له ، فتلك العِلّة عنه زائلة ، فيجب ٢٦٤

ألّا يتعلّق كونه قادرا على الجوهر بوقت دون وقت . يبيّن ذلك أنا لو قلنا فى القُدَر :
إنها تتعلّق بالمقدور فى كل حال ، وقد ثبت أن لها فى كل حال مقدورا مخصوصا لصح
أن يفعل بها المقدورَ الأول والمقدور الثانى ثم كذلك أبدا ، فكان ذلك يؤدى إلى أن
يصح من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم . وتعذّر ذلك يبيّن صحّة ماقدّمناه .
وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنه يقدر على مالا نهاية له ، فمتى ثبت فيه أنه قادر على
الجواهر ، وثبت أن وجودها فى كل وقت يصح ، وثبت أن الوجه الذى يقتضى تخصيص
كونه قادرا عليها لوقت زائل ، ثبت أنه يقدر على إحداثها فى كلّ وقت . فإذا صحّ
ذلك وثبت أنه ـ تعالى ـ لو لم يحدثها بالأمس لكان فى هذا الوقت يصح أن يحدثها ،
فيجب وإن أحدثها بالأمس ثم أفناها أن يجوز أن يحدثها ؛ لأن تقدّم وجودها فى هذا
الباب لا يغيّر حكمها ؛ ألا ترى أن مالا يبقى لمّا لم يصح وجوده إلا فى وقت واحد
فسواء تقدم إحداثه أو لم يتقدم والحال [1] واحـدة فى استحالة وجوده فى غير ذلك
الوقت . يبيّن ذلك أن الذات واحدة والوجود والحدوث فيها لا يختلف فى هذا الوقت ،
فسواء تقدم منه إحداثها أو لم يتقدم فيجب أن يصح منه ـ تعالى ـ أن يحدثها .

فإن قيل : إذا صح كونه قادرا على الجوهر فى حال عدمه ويستحيل وصفه بذلك
فى حال وجوده فهلّا جاز أن يقدر على إحداثه فى حال دون حال وإن كان معدوما فى
الحالين ؟ قيل له : إن الجوهر وإن كان موجودا فقد عرفنا أن إيجاده ـ تعالى ـ / له وهو
موجود يستحيل ، فإذا صح ذلك لم يصح أن يوصف بأنه قادر عليـه فى حال بقائه ،
وليس كذلك إذا كان معدوما فى الحالين ؛ لأن إيجاده فيهما جميعا يصح ، وليس يصح
فيه من حيث كان قادرا عليه أن يختصّ بوقت دون وقت ، فيجب أن يصحّ منه إحداثه فى
كل حال . وقد ذكرنا فى بعض اللُّمَع أن ماله خرج ـ سبحانه ـ من كونه قادرا على

(١) فى الأصل : « والحال » .

الجوهر فى حال وجوده هو حصول الوجود له دون تقضّى وقته ، فإذا زال الوجود
بالعدم فقد زال ماخرج لأجله من أن يوصف بأنه قادر عليه ، فيجب أن يكون حاله فى
كونه قادرا عليـه ثابتا كحاله أولا . فإذا صح فى الابتداء أن يحدثه لهذه العلّة صح بعد
الإفناء أن يحدثه لهذا الوجه .

فإن قال : هلاّ قلتم : إن الذى أخرجه ـ تعالى ـ من أن يوصف بالقدرة عليه هو
تقضّى وقته دون وجوده ؛ كما قلتم فى الواحد منا : إنه إذا انقضى وقت مقدوره لم يوصف
بأنه قادر عليه ؟ قيل له : قد بيّنا أن القدرة لا يصحّ أن تتعلّق إلا بجزء واحد فى وقت
واحد من جنس واحد ، فلو لم نقل بأن تقضّى وقت مقدورها يخرجها من أن توصف
بأن لها قدرة عليه لم يصحّ ما قدّمناه من الأصل . وليس كذلك حاله ـ تعالى ـ لأن
الذى يحيل كونه قادرا على الشىء ليس إلّا وجود مقدوره ، فإذا زال هذا الوجه كان
حال المقدور ـ وقد تقدّم حدوثه ـ كحاله ولما يتقدم [1] ذلك ، وصحّة إيجاده له على
ما قدّمنا القول فيه . فأمّا ما لا يبقى فقد بينّا أنه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلّا
فى وقت واحد من فعل أىّ فاعل كان ، ولا يصح أن يحدث إلاّ فى ذلك الوقت ،
وليس كذلك حال الجواهر ؛ لأن وجودها فى كل وقت على جهة البقاء والإحداث
يصحّ ؛ على ما قدّمناه . فإذا أفناها ـ تعالى ـ فيجب أن يصح أن يعيدها / ؛ كما صح أن ٢٦٥
يحدثها فى تلك الحال لو لم يتقدم إحداثه لها ، وصارت الذات الواحدة إذاً مقدورة للقديم
بمنزلة تحريك الواحد منا الجسم ؛ فكما أن ذلك لمّا صح فى كل حال من الواحد منّا وإن
كانت الحركات التى نفعلها متغايرة فيجب أن يصح فى القديم ـ تعالى ـ إيجاد هذه
الذات فى كل حال ، وإن كان الموجود موجودا واحدا . وإذا صحّت هذه الجملة

(١) فى الأصل « تقدم » .

ثبت أنه – تعالى – إذا أفنى العالم أنه قادر على إعادة من يستحق الثواب ، وعالم بأجزائه ، فيصح أن يعيده ويوفّر عليه الثواب . وكذلك[١] يصح أن يعيد المستحِق للعقاب فيفعلَه به .

فصل فى ذكر ماله يكون المُعاد مُعادا

اختلف المتكلمون فى ذلك . فمنهم من قال : إنه يكون مُعادا لِعلّة لولاها لم يكن كذلك ؛ كما أن المتحرّك إنما يتحرك لعلّة ؛ لأنه كما يجوز بدلا من كونه متحركا أن يكون ساكنا ، فكذلك يصحّ بدلا من كونه مُعادا أن يكون غير معاد ، فيجب أن يختص بكونه مُعادا لعلّة . قالوا : وقد يجوز أن يكون الشىء حادثا مُعَادا وحادثا غير مُعاد . فإذا اشتركا فى الحدوث واستبدّ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك[٢] لعلة ، كما أن المتحرك والساكن لما اجتمعا فى الوجود [و] استبدّ كل واحد منهما بحكم زائد ، وجب أن يكون ذلك[٢] لعلّة .

والصحيح عند شيوخنا – رحمهم الله – أن يكون معادا لا لعلّة ، لكن لأنه إحداث ثانيا بعد حدوث أول . فلما أعيد ثانيا إلى الوجود الذى كان له وزال وُصف بهذه الصفة / لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك علّة . ويدلّ على ذلك أنه إذا ثبت فى المحدَث أنه يحدث لا لعلّة ، فكذلك القول فى المُعَاد ، لأنه لم يحصل فيه إلّا إحداث ذاته فى المعنى .

فإن قيل : ومن أين أن المحدَث محدَث لا لعلّة ؟ قيل له : لأنه لو كان كذلك لعلّة لم يَخْلُ حالها من وجوه ثلاثة : إما أن تكون معدومة أو قديمة أو محدَثة .

(١) فى الأصل : « لذلك » .
(٢) فى الأصل : « كذلك » .

ولو كانت معدومة – وليس لعدمها أوّل – لوجب ألّا يكون لوجود المحدَث أوّل ، وفى هذا إيجاب قِدَمه ، ولأن المعدوم لا يختصّ الحادثَ إلاّ كاختصاصه بما لم يحدث ، فلم صار بأن يكون عِلّة فى حدوث ذلك أولى من أن يكون عِلّة فى حدوث غيره ؟

ولو كانت العلّة قديمة لوجب أيضا فيها ما ذكرناه من الوجهين . وليس هذا من قولنا : إن القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فيما لم يزل بسبيل ، لأن القادر لا يمتنع كونه قادرا على ما لا يصحّ أن يوجد إلّا بعد أحوال ، لأن المقدور لا (يكون مقدورا[١]) من جهة على جهة الإيجاب ، وليس كذلك المحدَث لو كان محدثا لعلة قديمة ، لأن الموجِب إذا وُجِد فيجب حصول الموجَب لا محالة ، سيّما إذا كان ذلك الموجِب عِلّة ولم يكن سببا ، وقد ثبت فى العِلَل أن ما مَنع من الحكم الموجَب عنها ، مَنَع من وجودها ، فكيف يصحّ فى القديم أن يقتضى حدوث الشىء ويكون موجودا لم يزل ، والمحدَث يستحيل وجوده لم يزل .

فإن قيل : جوّزوا أن يكون القديم موجبا لحدوثه على طريق إيجاب السبب للمسبَّب

قيل له : إن السبب أيضا من حقّه أن يوجِب المسبَّب فى حالة / أو فى ثانية[٢] إذا ارتفع ٦٦
المنع . فمتى علمنا من حال الشىء أنه يوجد مع ارتفاع الموانع ولا يوجد غيره الأوقات الكثيرة علمنا أنه لا يجوز أن يكون سببا له .

وإن كانت العِلّة محدَثة فيجب أن تكون كذلك ، أيضا لعلّة هو حدوث وليست بمحدثة فلا يجب كذلك لعلّة وأن يتّصل بما لا نهاية له ، قيل له : إن المحدَث لم يكن محتاجا إلى علة ، لأنه يسمّى بذلك لا يستحقّ العِلَل ، وإنما يحتاج إليها لأنه وجد بعد أن لم يكن ، لأن المحدث لهذا[٣] يبين فى المعنى من غيره ، وقد علمنا أن العِلّة قد شاركته فى ذلك ، فيجب أن تكون كذلك العِلّة . وفى هذا قدمنا ذكره :

(١) مابين القوسين كان مكانه فى الأصل بياض ، فسد كما ترى .
(٢) الكلمة فى الأصل غير منقوطة . (٣) كذا فى الأصل . والأولى : « بهذا » .

ويفارق ذلك ما نقوله : من أن المتحرك متحرك لعلة ، ولا يتصل بما لا يتناهى ؛ لأن الحركة لم تشارك المتحرك فيما احتاج له إلى علّة ؛ لأنه إنما احتاج إلى علّة لجواز كونه ساكنا بدلا من كونه متحركا ، ولا يصح فى الحركة أن تكون سكونا بدلا من كونها حركة فلذلك لم يكن كذلك لعلّة .

فإذا بطل جميع ما ذكرناه من الوجوه لم يبق فى المحدَث إلا أنه محدَث لا لعلّة .
وقد بينّا من قبل أنه لو كان محدَثا لعلّة لنقض ذلك تعلّق الأفعال المحدثات بالفاعلين ،
ولكان الموجِب لوجودها حصول العلّة دون القادر . فإذا بطل من حيث وجب تعلّق كل
المحدَثات بالمحدِث بطل ما قاله . فإن قال : إنى أقول فى المحدَث : إنه يحدث لعلّة ، وأعنى
بها أنها سبب لحدوثه ؛ قيل له : قد بينّا من قبل أن القديم — تعالى — قد يفعل بلا
١ سبب ، وأن الجسم وكثيرا / من الأعراض يستحيل وجودها عن سبب ، وذلك يُبطل
ما ذكرته فى جميع قوالك .

فإن قال : جوّزوا أن يكون الأمر كذلك ، قيل له : إنا نجوّز فى كثير من الحوادث أن يكون حادثا لسبب ، وإنما نخالف فى عبارة ، فلا نجعله علة لحدوث المسبَّب ، ولا نسمّيه حدوثا له وإحداثا . فإن قال : ما أنكرتم أنه لا محدَث إلّا ويحدث عنه — سبحانه — بالإرادة وهى موجِبة للمراد ، فيجب من هذا الوجه أن يكون محدَثا لعلّة ، قيل له : قد بينّا من قبل أن الإرادة غير موجِبة للمراد وأن القادر إنما يفعلها لِمَا له يفعَل المراد من الدواعى . وذلك يُبطل ما ذكرتم . وقد بينّا من قبل أنه — تعالى — لا يجوز أن يُحدث الأشياء بكُنْ ، فلا يصح أن يقال : إن المحدَث محدَث لعلة ويراد به ذلك .

وإذا ثبت [١] ذلك ثبت [٢] أنه لا صفة للمُعَاد من جهة المعنى إلا ما المحدث

(١) كتب فى الأصل فوقه : « صح » وهو إشارة إلى نسخة أخرى .
(٢) كتب فى الأصل قبله : « صح » وهو ماق نسخة أخرى ، وقد جمع بينهما الناسخ فى الصلب .

فيجب ألّا يكون مُعَادا لعلّة . فإن قال : إذا صحّ كونه حادثا غير مُعاد وحادثا معادا وجب أن يكون كذلك لعلة ، قيل له : قد بينا أن العلة إنما بطلت فى الصفات التى تتجدد للموصوف دون الأسماء ، وكشفنا ذلك فى صدر الكتاب ، وقد علمنا أن هذا المُعَاد لو لم يتقدّم حدوثه لكان حاله كحاله إذا تقدّم حدوثُه ، ثم فنى فى أنه وإن لم يكن هناك علة فقد حصلت فائدة تقتضى تجدد الاسم ، لأنه أعيد إلى الوجود الذى كان له بعد زواله ؛ فكما يقال فى زيد : إنه عاد إلى خِلْقة إذا حصل عليها بعد زوالها فكذلك القول فى المُعاد . وقد قال شيخنا أبو هاشم — رحمه الله — : إذا صح فى المعنى الذى له
كان مُعادا أن يوجد ابتداء فلا يكون إعادة ، ويوجد بعد تقدم الوجود فيكون
إعادة فغير مستنكر فى نفس المُعاد أن يتغيَّر عليه / التسمية لتقدم الوجود وما بيَّنه ٦٧
شيوخنا فى الكتب من أن حدوث ذات الشىء يُغْنى عن طلب عِلّة لها يكون حادثا (ينفع)[١] فيه هذا القول .

فصل فى أن الإعادة تصح على كل عرض باق من مقدوراته تعالى

لا خلاف بين شَيْخَيْنَا فى أن مايختص — تعالى — بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة . وأمّا مقدوراته الباقية التى يُقدر على جنسها فعند أبى علىّ لا يجوز أن تعاد ، وعند أبى هاشم يجوز أن تعاد . ولا يختلفان فى أن مالا يبقى لا يجوز أن يعاد البتّة لأنه يختصّ فى الوجود بوقت واحد فى الوجود لا يصحّ أن يوجد إلّا فى ذلك الوقت ؛ لأنه متى تعدّى فى صحّة وجوده الوقتَ الواحد صحّ وجوده فى سائر الأوقات مالم يوجد مايحيل وجوده . فإذا صحّ فى الصوت أنّ استمرار وجوده لا يصحّ فيجب ألّا يصحّ أن يوجد إلّا ويفنى ثانيا ثم يوجد ثالثا على هذا الترتيب . وإذا صحّ ذلك وكانت الإعادة تقتضى

(١) موضع هذه الكلمة بياض فى الأصل .

صحةَ الوجــود مما يختص بوقت واحــد فيجب ألّا يجوز أن يعاد . وهــذا قال شيخنــا أبو هاشم : إن القول فيما لا يبقى بأنه يجوز أن يعاد يردّ الحال فيهــا إلى أنه يجوز أن يبقى ، فإذا بطل ذلك فيه بطل القول بجواز إعادته . وما دللنا عليه من قبل فى صحةّ الإعادة على الجواهر يقتضى صحةّ الإعادة على مايبقى من مقدوراته تعالى من الحياة وغيرها ، فلا وجه لإعادته ؛ لأن الطريقة واحــدة . وقد قال شيخنا أبو على : إن مايدخل جنسُه تحت
٢ أ مقدور العبــاد فلو جاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا / لله سبحانه لجاز عليه الإعادة إذا كان مقدورا لنا ؛ لأن الجنس الواحد فى الوجود وصحّته ومايتبع الوجود من الـكيفيّات لا يختلف . ولذلك ثبت أن كل جنس يصحّ البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجوز أن يبقى من فعل سائرهم : وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألّا تختلف باختلاف ذواتهم . وقد ثبت أن القادر منّا يستحيل أن يعيدَ مايبقى من مقدوراته ؛ لأنه لو صحّ أن يعيــده لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة فى هــذا الوقت سائر مقدوراتهــا المتقدّمة ، أو يُعدم سائر مقدوراتها المتأخّرة ؛ لأن التقديم والتأخير فى المعنى كالإعادة ، وتجويز ذلك يؤدّى إلى أن يصحّ من الضعيف حملُ الجبال العظيمة على هــذا الحدّ ، ويؤدّى إلى أن يختلف حالُ مايفعله من المقدورات بالقصد ؛ فمتى قصد فيهــا إلى تقديم وإعادة وُجــد من الفعل أكثر مما يوجــد إذا لم يقصد هــذا الوجــه ، وبطلان ذلك بيّن

وليس لأحد أن يقول : جوّزوا أن يعيد بهذه القدرة فى هذا الوقت جزءا واحدا فقط ، فلا يؤدّى إلى ما ذكرتموه من الفساد . وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون لايصحّ أن يفعل بالقدرة إلّا إعادة هذا الجزء فقط ، أو يصحّ أن يفعل على جهة الابتداء سواه ولو كان لا يصحّ أن يفعل بهــا فى هذه الحال إلّا إعادة هذا الجزء وجب لو بقى هــذا الجزء إلى هــذا الوقت ألّا يصحّ أن يفعل بهذه القدرة شيئًا ، وذلك مستحيل ، فلا بدّ

أن يفعل بها سواه . وإذا صحّ ذلك فيجب إذا[1] لم يكن بين الجزء المعاد وبين الجزء المبتدأ تنافٍ أن يصحّ أن يفعلهما بالقدرة ، وذلك يوجب أن يصحّ أن يفعل بالقــدرة
الواحدة أكثر من جزء واحد فى وقت واحد فى/ محلّ واحد ، وهذا يوجب ألّا يكون ٦٩
بعض العدد بذلك أولى من بعض .

وبعد ، فإذا كان تعلّق القدرة بجميع ماوقع بها من قبل سواء فلِمَ صار بأن يصحّ أن يعاد بها فى هذا الوقت بعضُ الأجزاء المتقدمة أولى من بعض ؟ وهذا يوجب فساد القول بأن الذى يعاد بها جزء واحد فقط . وذلك يؤدّى إلى أن يصحّ بها [إعادة] كل ماتقدّم من مقدورها على ماتقــدم . وفيه من الفساد وماسبق ذكره . فإذا صحّ فى مقدورنا الباقى أن إعادته لا تصح صحّ فيما هو من جنسه من مقدورات الله تعالى ؛ على ماسلف القول فيه . ولو جاز أن يُفرق بينهما ــ والجنس واحد ــ لجاز أن يفرق بين أفعاله وأفعالنا فى سائر الأفعال وإن كانت الطريقة واحدة ؛ لأنه متى خولف بين فعل الفاعلين فيما يرجع إلى جنس الفعل ووجوده لزم عليــه صحّة مخالفة أحدهما الآخر فى سائر أحكام الأفعال مع تساويها فى الجهات . وهذا تطرّق من الجهالات مالا خفاء به .

فأمّا شيخنــا أبو هاشم فإنه يقول : إذا ثبت أن العلة التى لها استحالت الإعادة على مقدوراتنا الباقية ماتقدّم ذكره من اختصاص القدرة بأنها يجب ألّا تتعلّق فى كل وقت إلّا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحــكم مقصورا عليها . وليس كذلك حال القــديم ــ تعــالى ــ ؛ لأنه يقدر فى كل وقت على مالا نهاية له ، فما أوجب استحالة الإعادة فى مقدور العبد فليس بحاصل فى مقدوره سبحانه ، فيجب أن يصحّ أن / يعيده ، وألّا يفترق الحال بين مايختصّ هو بالقدرة عليه ــ عزّ وجلّ ــ وبين مايقدر على مثله لأن العلّة فيهما جميعا ماتقدّم ذكره من أن الشىء إذا لم يختصّ فى صحّة الوجود

(١) فى الأصل : « وإذا » .

بحال دون حال ، ولا القادر عليه فى كونه قادرا يختص بوقت فيجب أن يصح منه الإعادة . وقد بينّا أن الذى أوجب خروج القادر منّا من أن يكون قادرا على الشىء بتقضى وقته اختصاص القدرة بأنها تتعلّق بجزء واحد وأن القديم — سبحانه — إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألّا يخرج من كونه قادراً على الشىء إلّا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشىء ممّا يصحّ البقاء عليه . وقد بينّا أنه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وفعلنا إذا لم يصحّ البقاء عليه فى باب الإعادة ألّا يختلف حال مايبقى من مقدوراته — سبحانه — ومقدوراتنا ؛ لأن العلّة فيه [أن] المقدور فى نفسه يستحيل أن يوجد إلاّ فى وقت واحد ، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل ؛ فوجب ألّا يختلف حال الفاعلين ، وليس كذلك مايبقى ؛ لأنا قد بينّا أن مالا يجوز إعادته من مقدورنا يختصّ الواحدَ منا ، فلا يمتنع أن يخالف حالُنا فيه حاله — تعالى — وأن تكون كل مقدوراته الباقية متّفقة فى أن الإعادة تجوز عليها ، من حيث ثبت قادراً لنفسه ، وصحّ أنه لا يختص فى كونه قادرا على الشىء بوقت دون وقت ، والشىء فى نفسه يصحّ وجوده فى كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الإحداث ؛ على ماسنبينه .

وليس له أن يقول : إذا لم يخالف فعلُه تعالى فعل العبد فى جواز البقاء واستحالته
ب فكذلك فى جواز الإعادة / واستحالتها ؛ لأن الأمر فى هذه الأحكام موقوف على
الدلالة ، وإنما يجب القضاء بتساوى الجنس الواحد فيه إذا كان ذلك الحكم واجبا فيه لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته ، إمّا بشرط أو بغير شرط ؛ فيجب اتّفاق الجنس فيه ، وليس كذلك حال صحّة البقاء واستحالته ؛ لأن ذلك لايرجع إلى ذات الشىء ، فإذا دلّ الدليل على اتّفاق الجنس الواحد فيه قُضى به ، وإذا دلّ الدليل على خلافه حُكم فيه .
ولولا قيام الدلالة على أن السكون يجوز عليه البقاء من فعل أىّ فاعل كان لم يجب اتفاق الجنس فيه ، وكذلك القول فى سائر الأجناس . فإذا صحّ ذلك وثبت بالدليل التفرقة

بين الجنس الواحد فى جواز الإعادة فالواجب أن يقضى به . على أنه قد صحّ بالدليل عندنا أن الجنس الواحد من مقدوره سبحانه يجوز فى بعضه الإعادة دون بعض ؛ لأنه — تعالى — إذا فعل العِلم متولدا عن النظر وقد ثبت فى النظر أن البقاء لايجوز عليه وفى العلم جواز ذلك ، وثبت بالدليل أن ماتولّد عن شىء مخصوص لايصح أن يوجد على طريق الابتداء ولا متولدا عن سببٍ سواه ، فإذا صح ذلك فالواجب فيما يحدثه من العلوم ابتداء أن يصحّ أن يعيده ، وإذا فعل مثله متولّدا عن النظر ألّا يصحّ أن يعيده ، من حيث استحال الإعادة على النظر ، من حيث لايجوز البقاء عليه . وكذلك القول فى السكون المتولّد عن الاعتماد الذى لايصحّ أن يبقى . وهذا صحيح يمكن الاعتماد عليه وإن لم يصح إيراده على طريقة النقض على أبى علىّ ؛ لأنه لايقول فى القديم تعالى : إنه يفعل بأسباب.
وقد كشفنا نحن القول فى ذلك . فأمّا اتفاق الجنس الواحد إذا وقع على / وجه واحد فى ٢٧١
الحسن والقبح فالعلّة فيه هى اتّفاقها فى الوجه المقتضى الحسن أو القبح دون اتفاقها فى الجنس ؛ لأنه لافصل بين مختلِف الجنس ومتّفِقه . ولذلك ألزمْنا المجبرة فى القبائح والمحسّنات هذه الطريقة ، ولم نراع فيها اتفاق الجنس واختلافه ، من حيث كان المعتبَر بالوجه الذى يحسن أو يقبح ، وهذا إنما يصحّ التعلّق به لما ثبت بالدليل أن اختلاف أحوال الفاعلين لايؤثّر فى هذا الحكم ، وأن المعتبر فيه بوجوه الأفعال . وليس كذلك حال جواز الإعادة ؛ لأناقد بينا أنه لابدّ من أن يعتبر فيه حالُ القادر ؛ كما لابدّ من اعتبار حال المقدور فيه . وإذا وجب اعتبار كلا الأمرين فى صحّتها فمتى حصل أحدهما دون الآخر فالإعادة مستحيلة ، وقد بينّا أن مقدور العبد لا يحصل فيه إلا الحكم الراجع إلى المقدور، دون الحكم الراجع إلى القادر ، فيجب ألّا تصح عليه الإعادة .

وهذه الجملة تكشف عن صحّة قول أبى هاشم فى هذا الباب . وقد بينّا أن الواجب أن يقال على مذهبه الصحيح : إن كل مقدور لله سبحانه باقٍ لا يتعلّق وجوده بوجود

سبب لا يبقى فإعادته تصحّ . وما أخلّ ببعض هذه الشروط فإعادته لاتصحّ ؛ لأن المقدور إن كان مقدورا لغيره فقد بينّا أن الإعادة لا تصحّ فيه ؛ وإن كان مقدورا لله تعالى والبقاء لا يصحّ عليه فكمثل . وقد دللنا على صحّة ذلك بما تقدّم من النظر ، وأنه لا يجوز أن يولّد علما إلّا ويصح وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح ، وأن وجوده إذا تعلّق بما لا يبقى /[فهو] تعالى لا يفعله أصلا مع وجوبه . ولا يصحّ أن يقال : إنه — تعالى — قبل الإفناء يوفّره عليه ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يعيده لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتمّ إلا بالإعادة وجبت ، من حيث لا يتمّ فعل الواجب على جميع الوجوه إلّا بها .

فإن قيل : هلّا قلتم : إن المستحقّ للثواب إذا فنى خرج من أن يكون واجبا أصلا فلا تجب إعادته ؛ كما أن المستحقّ للذمّ على غيره إذا مات زال وجوب الذمّ أصلا ؟ قيل له : إن المعتبَر فى باب الواجبات بحال من يجب عليه الواجب . فإن صحّ أن يتوصّل بفعل مقدّمة إلى فعله وجب أن يفعلها ؛ لكى يفعل الواجب . وإن تعذّر ذلك عليه زال وجوب ذلك الشىء عنه ، إلا أن يصيّره غيره بحيث يمكنه أداء الواجب . وإذا صحّ ذلك وقدر سبحانه على الإعادة فيجب أن يفعلها ؛ لكى يفعل الثواب المستحَقّ عليه . فأمّا مستحِق الذم إذا مات فإنه لا يتمكن من الأمر الذى إذا حصل صار بحيث يمكنه حقّ الذم ، فلذلك خرج من أن يكون واجبا له ، لكنه تعالى إذا صيّره بحيث يمكنه عاد حقّه فى باب الذم ؛ لأنه من حقوقه لامن حقوق غيره عليه .

فإن قيل : ألستم تقولون : إن القديم — تعالى — لا يفعل مايستحقّه المثاب فى أحوال موته وعدمه ، فإذا جاز خروجه من أن يكون واجبا فى تلك الحال فهلّا جاز مثله فى سائر الأحوال بألّا يعيد الكل ؟ قيل له : إن الأحوال التى أشرت إليها الثوابُ فيها واجب ، وإنما أخّره — تعالى — لضرب من المصلحة يعود على المكلَّف / وتأخير الحقوق

لهذا المعنى يحسن فى الشاهد ؛ لأن ولىّ اليتيم لو علم أن استيفاء حقّ اليتيم معجّلا يؤدى إلى هلاكه ، كان له أن يؤخّره ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنما يتم ماسأل عنه لو قلنا بسقوطه أصلا . وليس له أن يقول : لو جاز أن يؤخّره — تعالى — هذه الأوقات مع كونه حقّا له فهلّا جاز ألّا يعيده ويوجده حالا بعد حال . وذلك أن الأوقات التى أخّر الثواب فيها لابدّ من أن يكون فى تأخيره مصلحة ، فلا يجوز أن يقاس عليها الأوقات التى لا مصلحة فى تأخيره ؛ لأن ذلك ظلم ، والقديم يتعالى عنه . وماذكرناه من حقّ اليتيم يكشف ذلك ؛ لأنه قد جاز تأخيره فى بعض الأوقات ولم يوجب ذلك تأخيره فى سائر الأوقات . ونحن نبيّن الكلام فى أن مالا يفعله — تعالى — من الثواب فى هذه الأوقات فلابد من أن يُوفره ، فى باب الوعيد إن شاء الله .

فأمّا من يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة ، إلّا على بعض الوجوه ؛ لأنه قد ثبت أن العِوَض منقطع غير دائم ، ففارق الثواب من هذا الوجه ، وصحّ فيه أن يُفعل فى أوقات منقطعة . وإذا صحّ ذلك لم يمتنع فيما يستحقّه الإنسان فى حال حياته أن يوفّر عليه فى هذه الأوقات من جهة العقل ، ثم يميته تعالى من غير أن يستحقّ العوض ؛ لأن العوض لا يُسْتَحَقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغم ، والقديم — تعالى — قادر على ذلك ؛ فإذا فعله من غير ألَم لم يستحقّ ذلك الحىُّ عليه عوَضا .

فإن قال : إذا كانت الحياة من أعظم النعم فسَلْبها يقتضى العوض / ، وإن لم يقارنه ٢٧٢
ألم وغم ؛ لأنه يقطع عن جميع المنافع ؛ كما أن وجودها يصحح جميع المنافع ؛ أوَ ليس الواحد منا متى سُلب ماله فلابد من أن يستحقّ عوضا ، فهلّا وجب مثلُه فى سَلْب الحياة ؟ قيل له : إنه — تعالى — إذا أنعم على الإنسان بالحياة فإنما ينعم بذلك عليه إلى مُدّة ، وغير ممتنع تمليك الغير ماينتفع به إلى مدّة ، وقد ثبت ذلك عقلا وشرعا فى العوارى وغيرها. فإذا صح ذلك ثم سَلَبه الحياة لم يجب بذلك العوض ، كما أن المسترد للعوارى لا يلزمه

بذلك بدل . وإذا صحّ ذلك ولم يكن هناك ألم ولا غمّ يستحق بهما العوض ، فيجب إذا
أماته ــ تعالى ــ على هذا الوجه ألاّ يستحقّ العوض أصلا ، وقد فرّق عليه ما استحقّه من
قبل ، فلا تجب إعادته . فأمّا من أولم في حال موته أو قبله فلا بدّ من توفير العوَض عليه،
إما من جهة القديم تعالى أو على جهة الانتصاف له من الظالم . وقد يمكن أن يوفّر ذلك
عليه من جهة العقل بأن يعيده حيّا في دار الدنيا ، ويوفّر ذلك عليه ثم يميته أو يفنيه .
فمَنْ هـذا حاله فلا يجب أيضا أن يعاد من جهـة العقل ، وإنما يعلم بالسمع أن من مات
لايحيا مرة ثانية إلا من حيث يعذّب في القبر أو يرى مكانه من الجنّة . فأمّا أن يعاد على
حدّ يوفّر عليه العوض فالسمع هو المانع منه . فأمّا العقل فمجوّز له على ماذكرناه في هذا
البـاب . فمن هذه حاله أيضا لايجب إعادته . وهذه الجملة تبيّن أن إعادة مستحِقّ العوَض
٢٧ أ من جهة العقل غـير / واجب أصلا ، وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القـديم تعالى توفير
العوض عليه ، فلا بدّ من أن يعيده ليوفّر ذلك عليه فيما بعـد . ومتى أعاده فالـكلام في
أنه إذا انقطع العوض ماالذي يحسن أن يفعله تعالى من اخترام أو تفضل سيجيء فيما بعد
إن شاء الله .

فأمّا مستحِق العقـاب فلا يجب إعادته عندنا عقلا ؛ لأن العقاب حقّ عليـه لاله .
وقد ثبت بالدليل أنه يحسن منـه سبحانه إسقاطه والعفو عنه ، فيجب أن يجوز ألاّ يعيده
ويختار التفضّل بالعفو . وهـذا قولنا في كل مستحقّ العقاب من كافر وفاسق ؛ لأن حال
الـكل سواء في حسن العفو عنهم . وسنذكر الدلالة على ذلك من بعد إن شاء الله .

فأمّا مَن لايستحق شيئاً من الحقوق فلا شبهة في أنه تعـالى مخير في إعادته : إن شاء
أعاده وإن شاء لم يُعده ؛ كما أنه كان مخيرا في الابتداء في ذلك . هذا هو الثابت في العقل ،
فأمّا السمع فقد دلّ على أنه تعالى سيعيد المستحِقّ للعقاب من حيث أخـبر بذلك ، وأنه
يعيد من مات مستحِقّا للعوض ؛ لأنه لا خلاف أن الانتصاف لايقع إلّا في الآخرة ؛

كما لاتقع المجازاة إلّا هناك . فأما من لايستحق شيئاً من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى
يعيد البعض في الجنة ليلتذ به أهلُها ، والبعض في النار فيصير عقابا لهم . ولذلك قال الرسول
عليه السلام : الشاة من دوابّ الجنّة .

وأمّا الأطفال فقـد ثبت بالسمع إعادتهم في الجنّة ؛ حتى قال بعض العلماء : إن
الحور العين والولدان منهم في الجنة ، وإن كان في الناس من يخالف في ذلك / وفيهم من
يتوقّف . ولسنا نقول : إن مالا تجب إعادته عقـلا تجب بالسمع إعادته ، لأن الدلالة ٢٧٣
والأخبار لا تغير أحوال الأفعال ، وإنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لامحالة الإعادة ويزيل
التجويز في ذلك .

فصـــل

في الوجه الذي يصح أن يعاد عليه الحي والوجه الذي لا يصح ذلك فيه

اعلم أنه لا بدّ في[1] إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه ؛ لأن الحيّ هو الجسم المبنيّ
بنيـة مخصوصـة ، وإنمـا يوصف بأنه حيّ إذا اختصّ لأجل وجود الحياة فيه بصفـة
مخصوصة يصحّ معهـا أن تدرِك وتحسّ . فإذا صحّ ذلك فلا بدّ من أن تعتبر أجزاؤه
في الإعادة ، كما لا بدّ من اعتبـارها في البقاء ؛ لأنه كما يجب في المُعـاد أن يكون زيدا
بعينه ، فـكذلك يجب فيه إذا بقي مدّة لا بدّ من أن يكون زيدا بعينه ، فـكما لا يصحّ في
زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحيّ مع تبدّل أجزائه ، فـكذلك لا يصحّ أن يعاد ذلك
الحيّ بعينه مع تبدّل الأجزاء .

ويدلّ على صحّة ذلك أنه لا بدّ من أن يعلم الإنسان في هذا اليوم أنه الذي كان مريدا
من قبل ، ويعلم الشيخ أنه الذي كان صغيرا وشابّا ، وقد ثبت أن معلوم العِلْم يجب أن

(١) كذا في الأصل . والأولى : « من » .

يكون على ماتناوله ، وإلّا كان جهلا ، فإذا صحّ ذلك كان المعلوم هو الحىّ لا مايختصّ به من الصفة ، فيجب أن يعتبر عين أجزائه فيقال : إنها التى كانت من قبل ، ويقال فى المُعاد : إن أجزاءه التى كانت من قبل .

فإن قيل : إن المعتبر فى هذا / الباب هو بكون الصفة واحدة دون أجزاء الموصوف، ٢٧ ا
فيجب ألّا يمتنع فى حال البقاء وحال الإعادة أن يعلم أنه الذى كان من قبل متى كانت الصفة تلك ، وإن تبدّلت الأجزاء .

قيل له : إن العلم بأنه المريد والحىّ هو علم بأجزائه وإن لم يتناولها على التفصيل ؛ كما أن العلم بالمخاطِب القاصد هو علم به وإن لم يتناوله على التفصيل ، ولا يجوز أن يكون عالِما بصفته التى يختص بها ولا يعلم ذات الموصوف ، فيجب لهذه العلّة أن يكون المريد فى حال البقاء وفى حال الإعادة هو الذى كان من قبل .

فإن قال : إذا جاز فى السمين أن يذهب أجزاء سِمَنه ويصير نحيفا ، والنحيف أن يصير سمينا ، ونعلم مع ذلك أنه الذى كان من قبل مع تبدّل بعض أجزائه ، فما الذى يمتنع من ذلك ، وأن يبدّل كلّ أجزائه ؟

قيل له : لأن العلم بأنه المريد الحىّ هو علم بالجملة الحيّة المختصّة بهذه الصفة ، وقد علمنا أن هذا العلم لا يتناول تفصيل أجزائه وإنما يتناول الجملة المختصّة بهذه الصفة . فإذا صحّ ذلك وكان تغيّر حالها فى السِمَن والنحافة لا يُخرج الجملة من أن تكون جملة ، كما لا يخرج عن أن تكون هى التى كانت حيّة مريدة فى حال الصغر وإن كبرت . فإذا صحّ ذلك لم يؤثر هذا التغيّر المخصوص فى العلم بأنه الذى كان ، وليس كذلك لو تبدّلت أجزاء الجملة ، لأنه يؤدّى لو علمنا أنه الذى كان أن يكون العلم جهلا ؛ لأن الأجزاء غير تلك ، والصفة التى يختصّ بها ليست تلك الصفة ، فكيف نعلم مع ذلك أنه الذى كان . يبيّن ماقلناه أنا نعلم تعلّق القدرة بمقدوراتها وأنها وهى باقية هى التى كانت من قبل ،

وإن تفسير بعض أحكامها فى التعلّق ، لأنها الآن غير متعلقة بما كانت متعلّقة به / ولا ٧٤
يجوز قياسا على ذلك ألّا نعلم أنها هى التى كانت وقد صار كل متعلّقاتها غير المتعلقات من قبل . يبيّن ماقلناه أنه لا بدّ من ألّا [1] يختلف حال العلم بزيد فى حال بقائه أنه الذى كان ، والعِلم بأن زيدا غير عمرو . فلو صحّ أن يُعلم أنه الذى كان والأجزاء قد تبدّلت ليجوز أن يعلم فى زيد أنه عمرو وإن كانت الأجزاء متغايرة ، فلما بطل ذلك فى الحيّين فى حالة واحدة ، لمّا تغايرت أجزاؤهما ، فكذلك القول لو صارت أجزاء الحىّ الواحد ثانيا غير أجزائه أوّلا .

وهذا يُسقط القول بأن المعتبَر فى الحىّ بعينه أن يكون مؤلّفا مبنيّا من قبيل من الأجزاء ، وأن يحلّه قبيل من الحياة ، ولا معتبر بأجزاء مخصوصة ولا بحياة مخصوصة ، لأن الذى قدّمناه قد أبطل هذا القول . فأمّا الحياة فلا يمتنع أن تتغاير ويكون الحىّ واحدا ، فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها ، لأنه إذا جاز أن يكون هو الذى كان مريدا من قبل ـ والإرادة فى هذه الحال غير التى كانت وكذلك العلم ـ فكذلك لا يمتنع أن تكون الحياة غير التى كانت من قبل . وهذه القضية واجبة فى كل صفة استحقّها الموصوف لعلة أن تلك العلة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له امثال متغايرة فى الأوقات ، كما لا يمتنع اجتماع العِلل فيه فى وقت واحد . وإنما لا يصحّ ذلك فى القدرة خاصّة ، لأنه لا مثل لها فى الجنس . فلذلك لم يصحّ هذا الوجه فيها .

فإن قال : إذا وجب اعتبار عين الأجزاء على ماقدمتم ، فهلّا وجب اعتبار أجزاء مخصوصة من الحياة لا يقوم غيرها مقامها فى كون هذا الحىّ بعينه حيّا ، قيل له : إنما اعتبرنا نفس تلك الأجزاء لأن العلم بأن / الحىّ الآن هو الذى كان من قبل ، والمعادَ هو ٢٧٥

(١) فى الأصل « أن » .

المبتدأ يقتضى كون الأجزاء واحدا[1] ، وليس كذلك الصفة التى يعلمه عليها ؛ لأن العلم يتعلق بالموصوف دونها فلا يجب من حيث تتغاير الحياة ألّا يكون العلم به فى حال بقائه هو العلم بأنه الحىّ فى حال وجوده .

فإن قال : إذا صحّ فى الحياة مع تماثلها أن يكون المختصّ بزيد منها يستحيل أن يختصّ بعمرو فهلّا يصحّ أن يكون المختصّ بزيد أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها ؟ قيل له : قد ثبت فى العرض أن المختصّ منه بمحلّ لا يجوز وجوده فى محلّ آخر ، وإن كان ما يجوز أن يوجد فى المحلّ الواحد من جنسه لا يتناهى ، فكذلك مايختصّ بأحد الحيّين من الحياة لا يجوز أن يختصّ بالحىّ الآخر . ولا يمنع ذلك من القول بأن المختصّ بالحىّ الواحد لا يكون أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها .

فإن قيل : أفليس كما يعلم الواحد منّا فى زيد فى حال بقائه أنه الذى كان من قبل ، فكذلك نعلم أن ما هو عليه من كونه حيّا الآن هو الذى كان . وهذا يوجب أن الحياة لم تتبدّل ولا الأجزاء ، قيل له : كذلك نقول ؛ لأن الحياة لا تبطل بغيرها من الحياة مع تماثلهما واختصاصهما بالجملة الواحدة ، فلا يجوز أن يخرج عمّا اختصّ به من الحال فى كونه حيّا فى حال بقائه البتّة . ولو جاز خروجه عنه بما يماثله من الحياة كان لا يبطل بما سألت عنه ، لأنه كما يعلم ذلك فقد يعلم من غيره أنه المريد الذى كان ، والمعتقِد الذى كان [مع أن] ما يختصّ به فى كونه مريدا معتقِدا ليس هو الذى كان عليه من قبل ، فكذلك القول فى كونه حيّا . وهذا بمنزلة علمنا بأن المتحرك هو الذى
٢٧ ب كان من قبل متحركا ، ولا يؤثّر فى ذلك كون الحركة ثانيا غير التى كانت أوّلا / ويستحيل أن نعلم أن المتحرّك هو الذى كان والجزء نفسه قد تبدّل .

فإن قال : فيجب على هذا أن تجوّزوا القول بأن الحىّ المعاد هو الذى كان من

(١) أى شيئا واحدا .

قبل ، وإن كانت الحياة التى حصلت فيه فى حال الإعادة غير التى كانت فيه فى الأوّل ؛ قيل له : كذلك يجب على هذا الأصل ، وإن كان مخالفا لما قاله شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فيما حكاه عنه شيخنا أبو عبد الله ـ رحمه الله ـ أنه قال به آخرا . فإن قيل : كيف يجوز أن يكون المُعاد هو الذى كانَ وليس الذى يختصّ به فى كونه حيّا من الصفة هو الذى كان عليها من قبل ؛ قيل له : إن ذلك جائز ، وقد دللنا على جوازه . وإذا صحّ فى المُعَاد أن يكون هو الذى كان مختارا من قبل ومعتقِدا من قبل وإن كان حاله فى كونه مختارا ومعتقدا ليس هو الذى كان عليه من قبل ، فكذلك القول فى كونه حيّا ، وإنما الواجب أن يكون الحىّ المبنىّ هو الذى كان من قبل ؛ وذلك يتمّ بأن تكون الأجزاء هى التى كانت ، وإن كانت الأعراض الحالّة فيه متغايرة . فإذا صحّ على هذا المذهب أن نقول بأن المُعَاد هو الذى كان مبنِيّا من قبل والبِنْية ثانيا غير التى كانت أوّلا فى الذى يمتنع مثلُه فى الحياة . فإذا جاز أن يلتذّ ثانيا بغير العضو الذى التذّ به أوّلا لمّا كانت الجملة واحدة فكذلك لا يمتنع مثلُه فى الحياة ؛ لأنه كما يحتاج فى الالتذاذ إلى الحياة فكذلك يحتاج إلى البِنْية والحواسّ . فإذا لم يؤثّر تغايرهما فى أن الحىّ هو الذى كان فكذلك تغاير الحياة .

فإن قيل : أفتجوّزون أن تكون الحياة التى تختصّ بزيد أو شىء منها / تختصّ ٢٧٦
بغيره من الأحياء على وجه ؟ قيل له : كما لا يجوز فيما لا يختصّ أحدَ المحلّين من السواد أن يختصّ بالآخر ، فكذلك لا يجوز فيما يحلّ بعضَ أجزاء الحىّ من الحياة أن يحلّ فى سائر أجزائه . والذى به يعلم ذلك مايدلّ على أن مايختصّ بأحد المحلّين من العَرَض لا يجوز أن يختصّ بالمحلّ الآخر . ولو جوّزنا فيما يختصّ بأحد الحيّين من الحياة أن يحيا به الآخر لوجب إذا حلّ ذلك فى بعض متّصل بهما أن يكون بعضا لهما جميعا ، وأن تكون القدرة إذا وجدت فيه أن تكون قدرة لهما جميعا ، ويوجب ذلك جواز

فعل من فاعلين وأن يصحَ من كل واحد منهما أن يبتدئ الفعلَ فى ذلك المحلّ ، وذلك كالمتنافى . ويجب إذا وجدت تلك الحياة فى بعض زيد ألا يكون بأن يـكون بعضا له أولى من أن يكون بعضا لعمرو وغيره من الأحياء ؛ لأنه لا يـكون بعضا له بالاتصال وإنما يـكون بوجود الحياة . فإن جاز فيها أن تختص بجماعةٍ أحياء فما الذى يمنع أن تـكون تلك الحياة حياة لهم كلّهم ؟ وذلك يوجب أن يدرك الإنسان بعض غـــيره ، وهـذا محال . فلذلك أوجبنا فى القبيل الذى يحيا به زيد من الحياة أنها يستحيل أن تـكون حياة لغيره . وإن لم يتعيّن أجزاء الحياة التى بها يصير حيا على وجه لا يجوز أن يقوم غيره مقامه .

فإن قال : أفتجوّزون تغيّر صورة زيد وبنيته على وجه لا يخرج من أن يكون هو الذى كان حيّا ؟ قيل له : قد يجوز ذلك . فإن قيل : أفتقولون : إنه قد يتغيّر على جميع الوجوه ولا يخرج من أن يكون هو ذلك الحىّ ؟ قيل له : لا . فإن قال : فما الفرق بين
٢٧ ب الوجه الذى إذا تغيّر عليه وتبدّلت الأجزاء / فيه كان هو الحى الأول ، والوجهِ الذى يخرج من أن يكون هو الحى الأول ؟ قيل له : إن أقلّ مايجوز معه فى زيد أن يكون حيّاً من الأجزاء لا يجوز أن يتبدّل فيصير حَيًّا آخَر على وجه ؛ لأنا قد دللنـا على أن المعتبَر فى العلم بكونِ الحى حيّا بأجزائه ، فلو جاز أن يصير حَيّا آخر لوجب أن يـكون العلم بأنه الحىّ الذى كان وأنه غير ذلك الحى لا يختلف ولا يتغير حال معلومه ، وقد بينّا فساد ذلك . فإن قيل : نخبّرونا عن أقل مايجوز معه أن يكون حيّا هل يجوز أن تتغير بنيته وتوجدَ فيه تلك الحياة أو غـيرها مما يختص ذلك الحى فيصير حَيّا ؟ قيل له : إذا وجب فى تلك الأجزاء أن تـكون مبنية بنية مخصوصة ليصحّ أن تـكون حيّـة فتغيّر البنية يؤثّر فى كونها حَيّة ، وإذا بطل كونها حيّة بتلك الحياة لم يصح أن تـكون حيّة وقد تغيّرت تلك البنية بسائر أجزاء الحياة المختصة بهذا الحى . فإن قيل : إذا لم يقم غير

تلك البنية مقامها فهلّا قلتم فى الحياة مثلَه ؟ قيل له : لم نقل : إن غير تلك البنية لا يقوم مقامها بل [1] كل تأليف تصير به الجملة مبنيّة على هذا الوجه فإنه يقوم مقام مافيه من التأليف . وإنمـا منعْنا من أن يقوم غير هذه الصورة فى البِنْية مقام هـذه الصورة على مانعلمه من حال مفارقة الإنسان فى بنيته لغيره من الحيوان .

فإن قيل : أليس صورة زيد فى البنية قد تـكون مثل صورة عمرو ولا يمنع ذلك من إبانة أحدهما من الآخر ، وقد تـكون صورة مخالفة له ولا يمنع أيضا من كونه غيرا له فهلاّ / جوّزتم أن يكون هو الذى كان حَيّا من قبل والصورة فى البنية متغيّرة مرّة ٢٧٧
وغير متغيّرة أخرى ؟ قيل له : إن الذى سألته فى الحيّين غير ممتنع ، ولم نقل بأن الحى لا يكون غير الحى الآخر إلّا إذا اختلفت صورتهما فى البنية ، بل متى تغايرت الأجزاء والحياة لم يمتنع كونه غيراً له . وأمّا الحى الواحد فلابُدّ له من صورة فى البنية مخصوصة ولا يصحّ أن يتغير فى أقل مايجوز أن يـكون حيا معه وتبقى الحياة أو يـكون هو الحى الأول بغير تلك الحياة . ولولا أن الأمر كما قلناه لم يجب بتوسيط الإنسان وقطع بعض أعضائه أن يخرج من كونه حيا ، كما لا يخرج بقطع يده ورجله وتغير بنيتهما من أن يكون حيّا . وذلك من أقوى مايدلّ على أنه لابدّ من اعتبار صورة فى البنية مخصوصة فى أقل الأجزاء التى معها يكون حيّا . فأمّا الأجزاء الزائدة على قدر مالا يكون حيّا إلا معه فقد يجوز أن تتغيّر وأن تتغيّر صورته ويقع عليها الزيادة والنقصان ولا يخرج الحىّ من أن يكون هى الحى الذى كان . وعلى هـــذا الوجه يصير الصغير كبيرا ، والهزيل سمينا ، ولا يخرج من أن يكون هو الحى الذى كان من قبل .

فإن قيل : أفتجوّزون على هذا الوجه أن تصير الذرّة بمنزلة الفيل بانضمام الأجزاء الـكثيرة إليها ، ويكون هو الحى الذى كان من قبل ؟ قيل له : قد جوّز ذلك شيوخنا

---

(١) فى الأصل : « قيل » .

رحمهم الله إذا كانت الزيادات على تدريج فى الأوقات وفى خلال أجزائهــا على وجه
لا تنتقض بنيتها وتتباعد ؛ ولم يجوّزوه فى الأوقات اليسيرة . وألحقوا حكم الإعادة بحكم
البقاء فى الأوقات اليسيرة .

وقد كان شيخنــا أبو إسحاق — رحمه الله — يقول فى باب الإعادة : إنه يجوز أن
٢٧٧ ب يعاد / الحى فى باب الزيادة والنقصان على الحدّ الذى يجوز أن يتوالى عليــه كونه فى
الثانى ؛ لأن أوقات الفناء لا معتبَر بها لخروج المُفْنَى من أن يصح فيه حلول الأعراض
فتصير حال الإعادة متّصلة بحال الفناء ، كاتّصال إحــدى حالتيه بالأخرى مع استمرار
وجوده وبقائه . وهــذا يجب أن يُنظر فيه ، فيصحّ أن يزاد فى أجزاء الذرّة من غــير
تفريق يحصل فى أول مايجوز أن تكون معه حيّة ومن غير تغيّر يحصل فى مواضع الرُّوح
والنفْس [و] ماشئت من الأجزاء ، يصح ذلك فى الثانى وعلى طريق التدريج ولا يختلف
الحال فيه . ومتى كانت الزيادة فى أقل مايجوز أن تــكون معه حيّة أو على وجه يؤثّر فى
مواضع النفْس والروح فإنه لا يجوز حصولها لا فى الثانى ولا على طريق التدريج ،
فلا وجه على هذا الترتيب للتفرقة بين الحالتين .

وإنما بنى شيوخنا ذلك على أن كثيرا من الأجزاء قد يجوز أن يتبدّل ، والصورة قد
يجوز أن تتغيّر فأما على ماوضعنا الـكلام عليه فإن ذلك لا يصح . يبين ذلك أنه لو جاز فى
أقلّ البنية أن يزاد فيه أجزاء بأن يفترق وتتخلله لجاز ذلك فى جميعه [لأن (1) الحاجة]
إلى البعض فى ذلك كالحاجة إلى الـكل ، ولأدّى ذلك إلى ألّا يمتنع أن توسط الإنسان
بجسم يوجب بُعْد بعض الأجزاء عن بعض ويكون ذلك الجسم محتملا للحياة لما يختص به
من اللحميّة وتوجد فيه الحياة ولا تبطل الحياة التى كانت فى المفترق ؛ بل يجب ألّا تبطل
وإن لم يوجــد فى الجسم المتخلّل على هــذا الوجه حياة ، وفى فساد ذلك دلالة على صحّة

(1) زيادة اقتضاها السياق .

ماذكرناه وأنه على مارتّبنا القول فيه لا تختلف الزيادة / والنقصان فيه فى الوقت الواحد ٢٧٨
والأوقات الـكثيرة فى الوجه الذى يجوز ذلك عليــه وفى الوجه الذى [لا] يجوز .
وذلك يغنى عما حكيناه عن شيخنــا أبى إسحق — رحمه الله — وإن كان مايخصه مُبيِّن على
الطريقة الأوّلة وعلى ما ذكرناها بما يكبر الصغير من الأحياء على التدريج حالا بعد حال
بالعادة كما أن الزرع إنما ينمّى ويزيد على التدريج حالا بعد حال بالعادة ، ولو شاء تعالى أن
يُبْلِغه ثانيا فى الـكبر المبلغ الذى انتهى إليه آخرا لم يمتنع ذلك .

فإذا صحّت هذه الجملة فيجب أن يعتبر فى باب الإعادة أقلّ ما لا يجوز أن يكون حيّا
إلا معه من الأجزاء فلا بدّ من إعادته ، وإلاّ لم يكن الحىّ المعاد هو الذى كان من قبل .
فأمّا ما زاد على ذلك من أجزائه فلا معتبر بها فى باب الإعادة ، وإذا جاز ألاّ تعاد أصلا
ويعاد غيرها جاز أيضا أن يختلف الحال فيها فتعاد على خلاف تلك البِنْية أزيد ممّا كانت
عليه من قبل .

ونحن نورد ما يوردونه فى هذا الباب من الأسولة فيما بعد ؛ نحو قولهم : إذا استحقّ
الذمّ وهو هزيل لم يسمن فيجب أن نكون قد ذممنا ما لم يقع منه معصية ، إلى غير ذلك .
فإن قال : هلاّ قلتم : إنه يجب إعادة عين التأليف الذى بها كان حيّا ؛ كما يجب إعادة عين
الأجزاء، على ما قاله شيخــكم أبو هاشم رحمه الله أوّلا وذكره فى كتاب الإنسان وفى غيره
من الـكتب ؛ قيل له : إنه — رحمه الله — عوّل فى ذلك على أن نفس أجزاء أحدهما قد
تــكون أجزاء للآخر بأن يزاد فى جملته بمثل ذلك التأليف فلا يصحّ أن يعتبر فى إعادة
زيد بعينه بنفس الأجزاء . ومثل التأليف مع حصولهما جميعا ويكون الحىّ غيره فيجب
أن يعيد تلك الأجزاء وذلك التأليف بعينه . قال : وقد ثبت / أن زيدا وعمرا لو بُنيا بنية ٢٧٨
واحدة لـكان أجزاء أحدهما قد يجوز أن تــكون من جملة الآخر وتأليفه مثل تأليفه فلو
لم يجب إعادة التأليف بعينه لم يكن المُعَادُ بأن يــكون زيدا أولى من أن يــكون غيره .

قال : ولو شقّ الله سبحانه زيدا وعمرا بنصفين ووصل نصف هذا بنصف هذا لم يَجُز أن يكون ذلك الحى لا زيدا ولا عمرا ووجب كونه حيّا ثالثا لمّا لم يكن التأليف الحاصل فيه ما كان فيهما بعينه .

وكل ذلك بعيد لا يصحّ التعلّق به على الطريقة التى قدّمناها ؛ لأنا لا نجيز فى أقلّ الأجزاء التى يكون زيد حيّا معها أن يصير من جملة غيره من الأحياء وإنما يجوز ذلك فى الأجزاء الزائدة الجارية مجرى السِمَن وهذا مما لا مَدْخل له فى الإعادة أصلا . وعلى هذا الوجه لا يصحّ أن تكون أجزاء زيد من جملة عمرو البتّة ولا أن يصير نصف زيد ونصف عمرو حيّا آخر على ما ذكره فى كلامه . ويجب أن يسقط اعتبار عين ذلك التأليف وأن يعتبر فى ذلك بعين الأجزاء ، ومثل ذلك التأليف أو ذلك التأليف بعينه ، وأن يكون التأليف بمنزلة الأجزاء الزائدة على طريق السِمَن فى أنه يجوز أن يكون هو المعاد أو مثله ، على ما قدمنا القول فيه . وقد بينّا أنه لا يجب إعادة تلك الحياة بعينها مع أن الجملة بها صارت فى حكم الشىء الواحد لمّا ثبت أن غيره قد يقوم مقامه ، والتأليف بأن يجوز ذلك فيه أولى . وإنما يجب أن يعتبر فى باب الإعادة بالأمر الذى إذا لم يُعَد أثّر
٢٧ | فى كون المعاد المثاب هو الذى كان فى يوم توفير المستحق / عليه . وقد علمنا أن المثاب هو الجلة دون الحياة والبنية فيجب أن يدخل فى الإعادة ما هو المثاب دون غيره وما لا يخرج فى الشاهد من أن يكون هو الحىّ مع تغير الأحوال عليه . وذلك يصحح ماقلناه من أن الحىّ إنما يجب أن تعاد أجزاؤه دون الأعراض التى فيه ، سواء كانت مختصّة بالمحلّ أو الجلة ، وأن أمثالها فى باب الإعادة يقوم مقامها إذا كانت مختصّة بتلك الجلة . فعلى هـذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . فإنّ تأمّل ما أوردناه من الجلة يُسقط المسائل الصعبة .

ســـــوال

قالوا : إن الإنسان الحى مركّب من طبائع أربعة . فإذا مات وفنى فلا بدّ من أن يرجع كل واحد منها إلى أصله ، فترجع الأجزاء المائيّة إلى الماء ، والهوائيّة إلى الهواء ، والأرضيّة إلى الأرض ، والناريّة إلى النار ، وذلك يحيل أن تعود أبدا حيّا .

قيل له : إنا قد دللنا على بطلان القول بالطبائع ، وأنه تعالى هو الذى يجعل الإنسان حيّا مركّبا على ما هو عليه ، فيجب إذا أفناه أن يصح أن يعيده كما كان ، على ما بيّناه من قبل . ولو صح ما قالوه فى تركيب الحى من طبائع أربعة لكان لا يمتنع فى الثانى أن يعود مركّبا كما صار مركبا فى الوجه الأول الذى صار مركّبا عندهم .

ســـــوال

قالوا : خبّرونا عن الحى إذا كان صغيرا ثم كبر، وهزيلا ثم سمِن وهو عاصٍ فى الحالين أومطيع فيهما لم صار بأن يعيده هزيلا أولى من أن يعيده سمينا . فإن قلتم : إنه يعاد هزيلا
٢٧٩ كان — تعالى — مانعا للأجزاء الزائدة من الثواب / ما تستحقه . وإن قلتم : يعيده سمينا صار مثيبا للأجزاء الزائدة أو معاقبا بما لا تستحقه .

قيل له : قد بينا أنه لا معتبر بالزائد فى جسمه على سبيل السِمَن ولا بالزائل عنه على هذا الحدّ ، وأن المعتبر ما[1] أقل ما يكون معه حيّا . يبين ذلك أنا نعلم الهزيل مستحقّا للمدح ثم سمن وحاله فى جنس مدحه كما كان . وكذلك القول فى الذمّ . فصارت هذه الزيادة فى أنها لم تغير حال المدح والذم بمنزلتها فى أنها لم تؤثر فى حال علمنا بأنه الذى كان حيّا ، وحلّت محلّ ما يوجد فيه من الأعراض فى أنها لم تؤثر فى هذا الباب .

---

(١) كذا ، ولو حذفت استقام الكلام . ويخرج ماهنا على أن المراد : ماهو أقل .

فإذا صحّ ذلك كان الواجب فى باب الإعادة أقلّ ما يكون معه حيّا ، وما عدا ذلك فالقديم تعالى مخيّر ؛ إن شاء أعاد نفس الأجزاء التى اختص بها من قبل ، وإن شاء ما يقوم مقامها . وعلى هذا الوجه يصحّ ما يروى من أنه تعالى يعظّم أجسام أهل النار ، ويعيدهم عُميا وإن كانوا فى الدنيا بُصَراء .

وقد ذكر شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ فى آخر كتاب الإنسان أنه يعيد المثاب والمعاقَب على الوجه الذى مات عليه ، وإلّا أدى إلى أن يكون مثيبا لما لا يستحق الثواب ومسائلا له على خلاف الوجه الذى استحق عليه المساءلة . ولم يذكر ـ رحمه الله ـ : أن ذلك واجب فى الإعادة لا يصح خلافه ، بل الأغلب فى كلامه أنه أوجب ذلك من جهة الحكمة ، وهذا فى نهاية البعد ، حتى قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ لعله غَلَط من الكاتب ، وقد بينا فساد ذلك من قبل بما لا وجه لإعادته ، وقد بطل بذلك قولهم :
٢ ا خبرونا عن الإنسان المطيع إذا قُطعت يده ثم ارتد يجب أن تكون / يده فى الجنة وهو
فى النار ، وكذلك إذا قطعت يده فى حال الردّة ثم تاب يجب ألا يصح أن تعاد يده إليه ، وأن تكون فى النار ، وذلك لأنا قد بينا أنه لا معتبرَ بهذه الأطراف فى باب الإعادة والإثابة ؛ كما لا معتبرَ بها فى باب الحمد والذم ؛ لأن المطيع قد نمدحه ثم تُقطع أطرافه ونمدحه كما كنا نمدحه من قبل . وكذلك القول فى العاصى ، وليس المثاب هو اليد حتى يصح فيه ما قاله ، بل المثاب الجملة الحية . وذلك مما يُسقط تعلقهم فى هذا الباب بأمثال هذا السوال .

سؤال

قال : خبرّونا : لو أنه ـ تعالى ـ أراد أن يعيد الحىّ على قولكم ، ويزيد فيه الأجزاء الكثيرة أكان يصحّ ؟ فإن صحّ فيجب أن يكون الثواب واصلا إلى الأجزاء التى لم

تستحقّ ذلك ؛ قيل له : قد بينّا من قبل ما يجوز أن يزاد عند الإعادة من الأجزاء على ما كان من قبل ، وما لا يجوز ، وكشفنا القول فى ذلك ، وبينا أنه يجوز أن يزاد فيه على جهة الزيادة فى الأطراف والآلات ما شاء تعالى ، ويجوز أن يزيد ـ تعالى ـ على جهة السِّمَن فى بنيته ما لا يؤثر فى أقل البنية التى لا يكون حيا إلا معها أوفى مجارى نَفَسه. فأما قوله : إنه يوجب وصول الثواب إلى ما لا يستحقه فقد بينا أن المثاب هو الحى دون غيره ، وأنه لا معتبر بالأجزاء الزائدة . فلا وجه لإعادته .

سؤال

قالوا : خبرونا عمن يجب أن يعاد لأنه يستحق الثواب أو العقاب أو العِوض أيجوز أن يصير غِذاء لحى آخر ؟ فإن جوزتم ذلك فجوزوا أن يصير بعض المثابين غِذاء لبعض
آخر ، وهذا يوجب عليكم أحد أمرين : إمّا ألّا يصح إعادة بعض من يَستحِق / الثواب، ٢٨٠
أو القول بإبطال كونه زيادة فى جسمه على جهة الغِذاء ، مع علمنا بفساد ذلك . أوَلستم ترون الواحد منا يسمَن على لحم الحيوان ، وقد تجدون الحى إذا مات وطال مكثه يتولّد من جسمه الديدان ، وكل ذلك يُفسد قولكم فى هذا الباب ؟

قيل له : إنا قد رتبنا الكلام على وجه يقتضى أنه لا يصح أن يغتذى الحىّ بالحى على وجه يصير أقلُّ ما يجوز أن يكون أحدهما حيّا معه فى جملة الآخر ، وإن كان لا يمتنع أن يصير فى أجزاء سِمَنه وتصير فيه الحياة . وقد يجوز أن يصير فى أثنائه ولا حياة فيه . وقد بينّا أن هذا القدر هو الذى يجب أن يعاد ، وإذا لم يصح فى هذا القدر ما سألوا عنه فقد سقط أصل الكلام .

فإن قال : خبرّونا : هل يجوز أن يصير أقلّ ما يصير زيد حيّا معه فى جملة عمرو على طريق السِّمَن وتحلّه الحياة التى تختصّ بعمرو ؟ فإن جوّزتم ذلك لزمكم فى الجملة أن يحلّها

تارة ما يصير به زيدا وأخرى ما يصير به من جملة عمرو ، وإن صح ذلك فما الذى يمتنع من أن يكون مرة زيدا ، ومرة عَمْرا ؟ فإن قلتم : إن ذلك لا يجوز فما المانع منه وقد قلتم إن الزائد فى الجسم لا معتبر به فى هذا الباب ؟

قيل له : أمّا ما قدمناه فقد دل على أن أقلّ ما يصير معه حيًا لا يجوز أن يكون مرة زيدا ومرة عمرا . وقد كشفنا ذلك وبينا أنه لا بد فى أجزاء مخصوصة أن تكون حيّا مخصوصا حتى لا يصح أن يصير حيا غيرها . فأما كون تلك الجملة زيادة فى حَىّ آخر ،
٢٨ أ فإذا كان لا يؤدّى من / الفساد ما يؤدى إليه ما قدّمنا ذكره لم يمتنع أن يجوز ، على نظر فيه . فإذا صحّت هذه الجملة جاز أن يغتذى المستحق للثواب أو للعوض بلحم حىّ آخر ليس هذا حاله ويصير زيادة فى سمنه ، وإذا أعاده القديم — تعالى — فإن شاء أعاده بهذه الزيادة أو بغيرها فأما إذا اغتذى بلحم من يستحق الثواب أو العوض وصار الزائد منه زائدا فى جسمه فكمثل . وإن صار الزائد منه فى جسمه أقل ما يجوز أن يكون حيا معه فإنه إذا أراد — تعالى — أن يعيده لم يَجُز أن يعيده بهذه الزيادة ؛ لأنها يجب أن ترد إلى جسم المثاب الآخر ، بل يجب أن يعاد بزيادة أخرى سواها . وقد بينا من قبل جواز ذلك . فأما إن اغتذى مستحق الثواب بمستحق العِوَض وصار أقل ما يكون معه حيا زيادة فى جسمه فقد يجوز أن يعاد هذا المعوَّض ويوفَّر جسمُه عليه ثم يعاد زيادة فى المثاب . وما ذكرناه هو جواب الشيوخ رحمهم الله لا[1] ما قلناه أولا ، فإنهم يقولون : إنه يجوز أن يزاد أقل ما يكون معه حيا فى جسم الحى الآخر حتى يكون أقلّ مامعه يكون حيًا ، وأنه — تعالى — لا يفعل ذلك من جهة الحكمة ، وإن كان يصحّ فى نفسه . وقد بينّا أن ذلك ممتنع . وقد قال شيخنا أبو على — رحمه الله — : إن المستحق لبعض ماذكرناه لا يجوز أن يصير غذاء لحىّ آخر البتّة . وإنه يصير كالثفْل فى

(١) فى الأصل : « إلا » .

جسمه . قال : لأنه — تعالى — يجب أن يعيد الحىّ المستحقّ للثواب على آخِر ما مات عليه فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصحّ أن تكون جملة لحىّ آخر تجب إعادته
أصلا . وقد بينا القول فى ذلك / وهذه المسألة وأمثالها لا يصحّ أن يُطعن بها على ماثبت ٢٨١
بالدليل ، لأن الأمر فيها غير ظاهر ، لأنا لا نعلم أن أجزاء أحد الحيّين تصير زيادة فى جسم الآخر على وجه تحصل فيه حياته ، إذا لم يمكن بيان ذلك فكل من قال فيه بقول من شيوخنا رحمهم الله فله أن يتأوّله على وجه يستقيم على مذهبه . فهذه جملة كافية فى هذا الباب . وقد ذكرنا من قبل أن الواجب أن يُذكر فى هذا الفصل سائر مايتعلّق بصحّة الثواب وسائر شروطه ، لكنا رأينا تأخيره إلى الكلام فى الوعيد ليكون سائر مايتصل بالثواب والعقاب مجتمعا فى موضع واحد .

فصل فى بيان الصفات التى إذا تكاملت فى المكلَّف وجب تكليفه

اعلم أن العاقل لا يخلو من أن يكون بالصفة التى معها يجب تكليفه ، أو الصفة التى معها يقبح تكليفه . ولا واسطة لهذين . ولا يصحّ أن يكون على حال يحسن معها أن يكلَّف وألّا يكلَّف . وهذا بمنزلة مانقوله فى بَعثة الأنبياء أنهم إما أن تجب بَعثتهم إذا تعلّقت المصلحة بذلك ، أو لا يحسن ذلك فيهم أصلا : ونحن نبيّن من بعدُ الصفات التى معها لا يحسن تكليفه ، وإن كان فيما نذكره الآن دلالةٌ عليه ؛ لأنه إذا ثبت مع مابيناه من المقدمة أن من كان ببعض هذه الصفات وجب تكليفه عُلم أن من لم يختصّ بها فى قَبيل مَن يقبح تكليفه .

فإن قيل / وما الصفات التى معها يجب أن يكلَّف ؟ ٢٨٢

قيل له : متى تكامل فيه ماقدّمناه من الشروط وجب فى الحكمة أن يكلَّف .
وقد بينّا أن جملته لا تخرج عن أقسام ثلاثة . إما أن يجعله — تعالى — مُزاح العِلّة فى سائر

وجوه التمكين ، وأن يجعله ممّن يشقّ عليه الفعل واجتناب مانهى عنه ، وأن يجعله ممّن له داعٍ إلى فعل القبيح والامتناع من الواجب . فمتى اختصّ بهذه الصفات وجب تكليفه .

فإن قيل : هلّا قلتم : إنه وإن اختصّ بهذه الصفات فإن تكليفه لا يجب ولا يحسن دون أن يكون عارفا ببعض اللغات فيصحّ أن يتنبّه عند ورود الخاطر عليه أو الداعى ؟

قيل له : إن ذلك لو وجب اعتباره فى التكليف لكان داخلا فيما قدّمناه ؛ لأنه داخل فى وجوه التمكين ؛ ألا ترى أنه إذا كان لا يصحّ أن يعرف وجوب النظر عليه عند ورود الخاطر إلا معه صار بمنزلة كمال العقل وغيره فى أنه قد دخل فيما قدّمناه ، فكيف وذلك غير واجب عندنا ؛ لأنه لا يمتنع فى المكلّف أن يتنبّه ابتداء على مايخاف معه من ترك النظر ، فيلزمه ذلك ثم يلزمه سائر التكليف ويستغنى عن ورود الخاطر والداعى . فإن قيل : أليس قد يكون المعلوم من حال المكلّف أنه لا يتنبّه من ذى[1] قَبَل ، وأنه لا بُدّ فى تكليفه من ورود الخاطر عليه ؛ أفليس يجب فيمن هذا حاله أن يعرف بعض اللغات ليصحّ كونه مكلّفا ؟ قيل له : إنما بينّا فيما تقدم أن ذلك لا يجب أن يُعَدّ فيما لا يتمّ التكليف إلا به ؛ لأنه قد يتمّ دونه ؛ على ماتقدّم القول . ولسنا ننكر أن يُحتاج إلى ماسألتَ عنه فى بعض المكلفين إذا كان / فى المعلوم أن تكليفه لا يتمّ ٢٨ ب
إلا معه .

فإن قيل : هلّا أدخلتم فى جملة الشروط التى معها يجب أن يكلّف أن يكون عارفا بالعادات ، قيل له : إن كل عادة يجرى العلم بها مجرى كمال العقل فقد دخل فيما قدمناه ، وما ليس هذا حاله فلا معتبر به ، كما لا معتبر بالعلم بالصنائع ، وإن كنا لا نستنكر مع

(1) أى ابتداء ، يقال : لا أكلّمه من ذى قبل أى فيما أستأنف من أمرى .

المخالطة أن يكون العلم بكثير من العادات يلحق بالعلوم الظاهرة ، فيجب اعتبارها والحال هذه ، وإن كان لولا المخالطة لم يجب أن يعتبر به لأن الواحد منا لو لم يعرف عند [عدم][1] المخالطة حال الزجاج والحديد كان لا يخلّ بكمال عقله ، وإذا عرفهما مع المخالطة فلو لم يعلم أن أحدهما إذا ضُرِب على الآخر أن الحديد هو الذى يؤثّر فى الزجاج لكان ذلك مخلّا بعقله .

فإن قيل : هلّا ذكرتم فى الشروط كونه عالما بالفرق بين ما يُلتذّ به وبين خلافه ، لأنه لو يكن كذلك لم يَعرف وجوه الرغبة فى الطاعة ووجوه الخوف والزجر من المعصية ؛ قيل له : قد دخل ذلك فيما قدّمناه من ذكر الشهوة والنفور ، فلا وجه لتجويد ذكره .

فإن قيل : هلّا عددتم فى الشروط حصول الألم من قَبْل ليصحّ أن يفصل بين حال التكليف وغيره ويعرف الدواعىَ والزواجر ؟ قيل له : لا يمتنع أن يعرف ذلك من حيث تشقّ عليه الأمور الداخلة فى باب المعاوضات فيغنيه ذلك عن ذكر الآلام ، ولذلك يحسن أن يبتدىء الله تعالى المكلَّف بالتكليف وإن لم يتقدمه ألَم ، بل لا بدّ من ذلك لأن الألم على / أصولنا إنما يحسن للاعتبار الذى لا يكون إلّا فى حال التكليف ، فلا ٢٨٣
يصحّ أن يتقدم .

فإن قيل : هلّا ذكرتم فى هذه الشروط كون المكلّف مخالطا للعقلاء ليصحّ أن أن يعرف الذمّ والمدح على الأفعال وموقعهما من النفوس فيصحّ عند ذلك أن يحصل له الخوف عند ورود الخاطر عليه أو دعاء الداعى ؟ فإن قلتم بذلك لم يصحّ[2] على مايذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه يجوز أن يكلف تعالى الواحد فى أرض فلاة من

(1) زيادة اقتضاها السياق .
(2) كذا فى الأصل ، والأولى حذفها .

غير أن يعرف سواها ؟ قيل له : إن العلم بالمدح والذمّ واستحقاقهما على الأفعال قد بينّا أنه من كمال العقل ، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لما وقع الذمّ ، ولو لم يقع منهم طاعة لما وقع المدح على جهته ، ولم يؤثر ذلك فى كون ماذكرناه من كمال العقل . وكذلك القول فيه لو خُلِق فى أرض فلاة فى أنه يحسن أن يكلّف متى كمل عقله وعلم مكان الحمد والذمّ وإن لم يَعلم فاعلا لهما .

فإن قيل : هلّا عددتم فى جملة الشروط أن يكون صحيح الحواسّ ؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يصحّ أن يعرف مابه يتكامل العقلُ ؛ ولا بدّ من أن يلحقه نقص يخرجه عن هذه الطريقة ؟ قيل له : ليس الأمر على ماقدّرته ؛ لأنه قد يعرف الفصل بين أكثر المدركات وغيرها لَمْسًا ، وذلك كافٍ فيما معه يكمل العقل ؛ لأنه وإن لم يعرف الألوان لم يؤثّر ذلك فى كمال عقله إذا عرف الأجسام وتمكّن من المعرفة بأحوالها .

٢ ب فإن قيل : هلاّ قلتم : إن من شرط التكليف / أن تتقدم له جميع المعارف ليصح أن تؤدّى الأفعال على الحدّ الذى وجب عليه ؟ قيل له : قد بينّا أن التمكين من العلم بمنزلة حصوله فى أنه يجب التكليف معه إذا كان قد تقدم له كمال العقل . ونحن نبين أن الإنسان متمكّن من محلّ العلم فيما بعد .

فصل فى أن من اختص بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه

الذى يدلّ على ما قلناه أنه ـ تعالى ـ لو لم يكلّف من ذكرناه لأدّى ذلك إلى كونه عابثا أو مُغْرِيا بالقبيح ، فإذا استحال ذلك على الله ـ جلّ وعزّ ـ فلا يصحّ بعدهما إلّا وجوب التكليف [و] ثبت وجوبه . وإنما قلنا ذلك لأنه مع قدرته على أن يُغْنيه بالحسَن عن القبيح قد أحوجه إليه بالشهوات التى فعلها فيه ، والتخلية ، فلو لم يكن فى فعل تلك الشهوة غرض لوجب كونه عابثا بفعلها . فإذا ثبت ذلك وكان لا بدّ من

غرض يكون له فى خَلْقها . فإن كان إنما فعلها لا ليكلّفه فيُلْزِمَه تجنّب المشتهى لمنافع عظيمة فيجب أن يكون إنما فعلها ليقوّى دواعيه إلى نيل مشتهاها وأن يغريه بتناوله ، وهذا قبيح لأنه إغراء بالقبيح وبَعْث عليه .

فإن قيل : ألستم ترون الشهوة مخلوقة فى البهائم وإن لم تكن مكلَّفة ولم يوجب ذلك فيها ما ذكرتم ، فهلّا جوّزتم فى / العاقل أن يخلقها فيه ولا يكون مغريا ولا عابثا ٢٨٤ وإن لم يكن مكلَّفًا ؟

قيل له : إن معنى الإغراء فيمن لا عقل له لا يصحّ ؛ لأنه يجرى مجرى البَعْث على الشىء ، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالعواقب ، فلا يصحّ أن يكون مغريا لها وإن لم يكلّفها . ولا يجب مع ذلك أن يكون عابثا بذلك مع قدرته على أن يشهى إليها الحسن ويغنيها بذلك عن القبيح لأن ذلك مصلحة فى التكليف من حيث علم أنها إذا أقدمت على القبيح كان لهامنيًّا[1] منه ، ومتى فعلنا ذلك كنا أقرب إلى الامتناع من القبيح ، وهذا المعنى لا يصح فى المكلف ؛ لأن شهواته لا يصح أن تكون مفعولة على وجه الاعتبار الذى قدمناه ؛ لأن الكلام على أول المكلفين ولم يتقدمه تكليف فلا يصح أن يجعل ذلك صلاحا . وإذا ثبت فى أولهم ماذكرناه وكان حكم جميعهم حكمه ، فالواجب صحة ما قدمناه فى الكل ؛ لأنه إنما ثبت أن الشهوة مفعولة على جهة المصلحة متى لم يصح غيرها من الوجوه . فأما إذا صح ما قدمناه بطل الحكم بذلك فيها وثبت ماقدّمناه فى هذا الباب .

على أنه لو ثبت فى شهوة العاقل ما قدّمناه من المصلحة لم يخرج من أن يكون مُغْرِيا بالقبيح وإن لم يجب ذلك فى البهيمة ؛ لما قدمناه ؛ لأن الوجه فى كونها إغراء بالقبيح لا يختلف بالقصد وبانضمام بعض الوجوه إليه . فإن قيل : هلاّ قلتم : إنه خَلَق

(١) فى الأصل : « مسها » من غير نقط .

فيه الشهوة والنِفار لا للتكليف لكن ليعوّضه على ذلك بالمنافع وتكون بمنزلة
الآلام فى هذا الوجه ؟ قيل له : قد بينّا أن الألم إنما يحسن فعله للتعويض إذا تقدم
التكليف / وصار اعتبارا فيه ، فإذا صحّ ذلك ولم يمكن ذلك فيمن ليس بمكلف ٢٨ ب
أصلا فالذى ذكرته لا يصح .

وبعد ، فإن القديم ـ جلّ وعزّ ـ قد أعلمه قبح ما شهّاه إليه ، وألزمه الامتناع منه ، فيجب إذا حصل فيه غرض أن يكون ذلك الغرض جاريا مجرى المدح والتعظيم دون غيره . يبيّن ذلك أنه متى لم يفعل ما وجب عليه فلا بدّ من عقاب ، فلا يجوز أن يرغّبه فى فعل ما يتحرّز به من العقاب إلّا وما يستحق به يجرى مَجْرى الثواب .

فإن قيل : هلّا قلتم : إن الفائدة فى خَلْق الشهوة أن يعرف موقع التفضّل والنعم ، لأنه لا يحسن من الحكيم الإنعام على من لا يعرف موقعه مع تمكّنه من أن يعرّفه موقعه ؟ قيل له : إن ذلك قد يتمّ إذا أغناه بالحَسَن عن القبيح ولم يشَهّ إليه ما يمنعه من فعله بالعقل ، فيجب أن تكون الفائدة فى هذه الشهوة المخصوصة مع اقتران العقل المانع من نيل المشتهى ما قدّمناه دون غيره .

فإن قيل : لو كانت هذه الشهوة تقتضى الإغراء لولا التكليف فى العاقل لوجب ذلك فيها وإن ألجأه ـ تعالى ـ إلى ألا يفعل القبيح ، فإذا لم تقتض الإغراء فى هذا الوجه فكذلك مع التخلية .

قيل له : إن الوجه فى كونها إغراء أن المشتهِى إذا كان مخلًّى بينه وبين المشتهَى ولا
مضرّة عليه فى نَيْله دعاه ذلك إلى فعله ؛ لما له فيه من النفع الذى لا يؤدّى إلى مضرّة ،
وذلك لا يصحّ مع الإلجاء ؛ لأنه قد مُنع من الإقدام على المشتهى ، فصار من هذا
الوجه كأنه لا داعى إليه ؛ ألا ترى أن الواحد منا قد يدعوه / إلى تناول الطعام أ
حاجتُه إليه ، فإذا علم أنه مسموم زال ذلك الداعى لما فيه من المضرّة . وكذلك قد

تدعوه الدواعى إلى أن يقتل بعض الجبابرة ، فإذا علم أنه لو حاول ذلك مُنع منه زال ذلك الداعى ، وصار كأن لم يكن ؛ فلا يجب من حيث لم يثبت معنى الإغراء مع الإلجاء ألّا يثبت مع التخلية لولا التكليف .

فإن قيل : فيجب على هذا ألّا يصحّ من القديم ـ تعالى ـ إلّا أن يكلّف مَن هذا حاله .

قيل له : قد يصح فى القدرة ألّا يكلّفه . وإنما قلنا : إنه متى حصل بهذا الوصف فلا بد من أن يكلَّف من جهة الحكمة وقد يجوز فى الحكمة ألّا يجعله ـ تعالى ـ بهذه الصفات أجمع فلا يجب تكليفه ، كما أنه ـ تعالى ـ إذا كَلّف فلا بد من أن يمكن ، وإن كان قد يصح ألا يَلزمَه التمكينُ بألّا يفعل التكليف .

فإن قيل : خبّرونا : لو لم يكلّفه القديم ـ جلّ وعزّ ـ وقد فعله بهذه الصفة أكان ما فعله قبيحا أو يكون مخلا بالواجب ؟

قيل له : إنه إذا لم يكلِّف ـ والحال ما قلناه ـ فلا بدّ من أن يكون مخِلاّ بالواجب تعالى الله عن ذلك . فإن قال : فما فعله من الشهوة والعقلِ يَحْسُنان أم يقبحان ؟ قيل له : إن كان فَعَلهما لكى يكلّف العاقل فقد وقف (١) على وجه يحسنان عليه ، ويكون ـ تعالى ـ مخلّا بالواجب إذا لم يكلّف ، تعالى الله عن ذلك . فأمّا إن فعلهما لا لتكليفه فلا بد من أن يكون فى حكم المضر به ، ويكون فاعلا لقبيح ، تعالى عن ذلك .

٢٨٥ فإن قال : فالشهوة تكون قبيحة أو العلم بقبح القبيح ؟ قيل له : قد علّق شيخنا /
أبو هاشم ـ رحمه الله ـ القول فى ذلك فقال فى موضع : إنهما يقبحان جميعا لأن
الإضرار به لا يتكامل إلا بهما لأنه ـ تعالى ـ لو خلق فيه الشهوة ولم يعطه العقل لم

(١) فى الأصل : « وقم » .

يكن مضرّا به ، ولو أعطاه العقل ولم يجعل فيه الشهوة وضدّها لم يكن مُضرا به ، فإذا
لم يحصل الضرر إلاّ بهما فيجب أن يقبحا جميعا .

وقال فى القول الثانى : إن الذى يتعلّق به الضرر به الشهوة دون العلم بقبح
المشتهى ؛ لأنها التى تُلحق النفْس بفقد المشتهى المَضَض ؛ كما أن النفور يقتضى الألم فيما
يناله من المفسدة نافرة عنه ، والعلم يقتضى زيادة الحسرة والضرر ، ويكون كالشرط فى
هذا الباب . ومال إلى هذا الوجه . وهو قوى لما ذكرناه من العلّة . يبين ذلك أن
فقد المشتهى بلا علم كفقده مع العلم فى أنه يؤثر ، والعلم إذا انفرد لا يؤثر على وجه . فإذا
صحّ ذلك وصار العلم بقبح المشتهى فى حكم تعذر نيله فكما أن تعذر نيله يقتضى
كون الشهوة فى حكم الضرر فكذلك مضامّة هذا العلم لها تؤثر فى هذا الباب . ولهذا
قلنا : إنه ـ تعالى ـ من حيث فعل فيه الشهوة ونفور الطبع فقد صيّره بحيث يشقّ عليه
الفعل ، فيجب أن يكون معرضا له لنفع عظيم ، وإن كنا نشرط فى هذا الباب كمال
العقل كما نشرط سائر وجوه التمكين .

ومما يدلّ على أن مَن هذا صفته يجب أن يكلّفه القديم ـ تعالى ـ أنه قد صيّره بحيث
يُشق عليه / الفعلُ وقرّر فى عقله وجوب الفعل الشاقّ فيجب ألاّ يحسن منه ذلك إلاّ ١٢
لمنفعة تعود عليه ؛ كما أنه لا يجوز أن يؤلمهم إلا لمنفعة ، لأنه لا فرق فى الشاهد بين إلزام
الشاقّ من الأفعال وبين الإيلام فيما له يحسن ويقبح . فإذا صحّ ذلك وعلمنا أن الألم
إنما يحسن منه ـ تعالى ـ على سبيل التعريض لمنفعة ، فكذلك إلزام الشاق لا يحسن
إلا على هذا الوجه .

وقد ثبت أن مِن حق ما يستحَقّ بالألم أن يكون المستحِق له غير فاعل الألم ،
ومتى كان هو الفاعل للألم فإنما يستحق العوِض بأن يكون ذلك الفعل كأنه من قِبَل
غيره ، وصح أن طريقة التكليف مبنيّة على خلاف هذا الوجه ، لأن ما يستحق فيها

يستحق على طريق التعظيم والتبجيل ، ألا ترى أن العاقل إذا فعل ما وجب فى عقله
لحسنه فإنه يستحق المدح والتعظيم ، وما يستحقه من الثواب يستحقه على هذا الحدّ ،
فيجب أن يكون المستحق بفعل ما كلّف من المنافع ما يجرى مجرى الثواب والتعظيم ،
ولذلك خالف العوِضَ فى الوجه الذى ذكرناه .

وذلك يُسقط قول من يقول : إذا حملتم إلزام الشاقّ على الإيلام وكان حسن
الإيلام موقوفا على العِوَض فكذلك إلزام الشاقّ ؛ لأنا إنما حملنا أحدهما على الآخر
فى أنه لابدّ من بَدَل يحسن له ، ثم ذلك البدل وتلك المنفعة لا يمتنع أن يختلف موضوعه
على ماذكرناه . ولذلك يفترق فى الشاهد حال مايفعله الإنسان فى غيره وما يتحمله من
الكُلْفة فى نفسه فى أنه يختلف مالأجله يحسن منه فعله وإن لم يفترقا فى ثبوت النفع
فيهما . وقد بينّا من قبل بطلانَ / تعلّقهم فى هذا الباب بأن العاقل إذا فعل ما وجب ٢٨٦
فى عقله ، وما لو لم يفعله لحقه مضرّة ، وما يُتوقّى به ضرر إلى ماشا كل ذلك فيجب
ألّا يستحق بذلك النفع ، وأن يخالف حاله فى ذلك حال الألم إذا فُعل فيه ؛ لأنه
كالمجمول عليه ، وكشفناه فلا وجه لإعادته . وإنما يصير محمولا على الألم ؛ لأنه حصل
فيه لامن قِبَله ولا برضاه ، وقد حصل فى العاقل الشهوة والعقل على هذا الحدّ فيجب
أن تكون منزلتهما واحدة . ولا معتبر بالعبارات فى هذا الباب . وقد استدلّ بعضهم
على ذلك بأنه ـ تعالى ـ يجب أن يكلّفه إذا تكاملت فيه الخصال التى ذكرناها لكى
يعرف الله تعالى ويشكره على نعمه .

وهذا يبعد ؛ لأن الكلام فى العلّة التى لها يجب أن يريد ـ تعالى ـ منه الشكر
ـ والحال هذه ، فيجب أن يبين ذلك . ولا يمتنع أن يثبت الواجب واجبا على المكلّف
وإن لم يكن القديم ـ تعالى ـ مكلِّفا له ؛ لأن أحد الأمرين كالمنفصِل من الآخر ،
فيجب أن يُطالب لكل واحد منهما عِلة غير علّة الآخر . ولذلك قد يصحّ وجوب

الشىء ، وإن قبح إيجابه (وما [1] لو وجب) ؛ ألا ترى مَن هدّد غـيره بالقتل إن لم يعطه ماله أنه يلزمه العطيّة وإن قبح من المهدِّد مافعله من سبب الإيجاب ، فإذا صح قبح أحدهما وحسن الآخر وجب أن يستدلّ على أحدهما بغير مايستدل به على الآخر .

فأمّا الـكلام فى أنه يلزم المـكلّفَ معرفةُ الله تعالى لـكى يشـكره على نعمه فسنذكره
٢ من بعد . وقد قال شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ يجب / فيمن هـذا حاله أن يكلّـف لأنه إن لم يكلّفه ـ تعالى ـ المعرفة فقد أباح له الجهل ، فإذا قبح إباحة الجهل ولا يصح الخروج من ذلك إلا بتـكليف المعرفة وجب كونه ـ تعالى ـ مكلّفا لها ، وهــذا غير مستمرّ ؛ لأن الإباحة فى الحقيقة مايصير به الفعل مباحا يستوى فعله وتركه فى زوال الذمّ ، وليس هـذا حال الجهل ؛ فمعنى الإباحة لا يصح فيه ، حتى لو أنه تعالى صرّح بذكر الإباحة فيـه فقال : قد أبحت لـكم الجهل لم يصر مباحا ، فـكيف يصير مباحا بألّا يكلّـف المعرفة ؟

وبعد ، فلو كان الشىء مباحا لزوال المضرة ، على ما اعتلّ به ـ رحمه الله ـ لوجب فى سائر الواجبات على القديم ـ تعالى ـ أن تـكون مباحا ؛ لأنه لا يجوز أن تلحقه المضار بفعلها وبألّا يفعلها . وذلك يبيّن أن الواجب اعتبار صفة الفعل دون قول القائل : لا ضرر عليك فى الإقدام عليه . وإنما صار قول القائل لغيره : أبحت لك دخول دارى إباحة لأنّ به أو بما يدل عليـه صيّر ما كان محظورا من قبل مباحا الآن . وكذلك القول فى إباحة الطعام وغـيره . وليس كذلك القول فى الجهل ؛ لأنه لا يتغير حاله فى الحظر البتّة ، فـكيف يقال : إنه ـ تعالى ـ لو لم يكلّفه المعرفة لـكان قد أباح له الجهل ، وكيف يصحّ ذلك وبين العلم والجهل واسطة عنـده رحمه الله وهو الشكّ . وكذلك نقول : إن من كُلّف ابتداء لا يمكنه فعل المعرفة فى الوقت الأول ، ولا يجب كون

(١) كذا فى الأصل .

الجهل مباحا منه بل يلزمه الشكّ والتوقّف ، فـكذلك القول فيما قدّمناه . وقول القائل لغيره : لا ضرر عليك فى الفعل ليس بإباحة ؛ لأنه بمنزلة الخبر . فإن كان ذلك الفعل بنفسه بهــذه الصفة جرى مجرى المباح لا للقول لـكن للعلم بحاله . وإن كان بخلافها / كان هذا الخبر كذبا ولم يـكن إباحة . ولذلك قلنا : إنه ـ تعالى ـ لم يُبح ٢٨٧
الصغائر لمجتنب الـكبائر وإن لم يكن عليهم فيها ضرر . فأمّا التعلّق فى هذا الأمر بأن الأمير ومَن يجرى مجراه إذا قال للرعيّة : لا ضرر عليكم فى كيت وكيت فقد أباح فليس الأمر على ماقال ؛ لأنه لا يعقل بهذه اللفظة الإباحة ، بل تعلّقها بالمحظور كتعلّقها بالمباح ، فليست مختصّة بهــذا الباب بل هى مشتركة ، وهى مفارقة لقوله : قد أبحت لـكم ؛ لأن هذه اللفظة تنبئ عن كونه مبيحا ، وإن كان قد يجوز أن يستعملها فى غير موضعها ؛ كما أن لفظة الإيجاب تفيد الإلزام ، وإن كان قد يستعملها فى غير موضعها .

وقد اعتلّ بعضهم فى أن من هـذا حاله يجب أن يكلّف بأن قال : لو لم يكلفْ القديم من هذا حاله لـكان مُهملا مُمْرِجا [1] ، وذلك قبيح ، فيجب إثبات التكليف ، وهذا لا يتم إلّا بعد أن يبيّن أن التكليف واجب ، فيقال : لو لم يكلّف مع وجوبه لـكان مهملا ؛ لأن الإهمال هو ألّا يفعل فى أمر غيره ممّن يلزمه القيام بأمره مايجب عليه . يبيّن ذلك أنه يوصف بأنه مهمِل لولده ولمن بلى عليه أمره إذا قصّر فيما يجب من النظر لهم ، ولا يقال : إنه مهمِل لمن بلى غيرُه عليه لمّا لم يلزمه فيه ماذكرناه . وهـذا يوجب أن يكون مستدِلّا على وجوب التـكليف بالإهمال ، ولا يصح أن يعرف الإهمال إلّا وقد تقدم له العلم بوجوب التـكليف . وهذا متناقض .

(١) وصف من قولهم : أمرج الدابة : أرسلها فى المرعى .

فصل فى أن العاقل الممكَّن قد يختص بصفة معها يقبح تكليفه

١٢٨ ا / اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا ـ رحمهم الله ـ أن العاقل العارف بالله قد يحسن ألّا يكلف بأن يلجئه ـ تعالى ـ بألّا يفعل المقبّحات ، بل يُعلمه أنه لو رام فعلها لمُنع منه . وذلك لا يتم إلّا بعد تقدّم معرفة الله ليعلم أن هناك مَن يصح أن يعرف إرادته للأمور ويقـدر على كل حال على منعه منها . ولذلك قال شيخانا ـ رحمهما الله ـ : لا يصحّ الإلجاء إلى المعارف ؛ لأنه لا يجوز مع فقد معرفته به أن يعلم أنه لو رام خلاف العلم من الجهل لمنع منه ، ولأنه متى علم أنه لو رام خلافه لمُنِـع منه فقدْ علم العلم ، وذلك يغنى عن فعل علم بأن يمنع منه ، ولوجوه سنذكرها من بعد .

فإذا اضطرّه الله ـ تعالى ـ إلى معرفة توحيده وعَدْله وألجأه إلى ألّا يفعل المقبّحات فى عقله فقد صار بمنزلة الممنوع فى أنه لا يحسن أن يكلّف الأفعال ؛ لأنه إن كلّف أفعال القلوب من ضدّ العلم فهو ممنوع من ذلك . وإن كلّف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألا يفعل المقبّح منه . وإذا صار فعل القبيح مأيوسا من جهته لم يستحقّ المدح على الحسن ؛ كما لا يستحقّ الواحدُ منا المدح على تركه قتلَ نفسه ، وعلى هربه من السَّبُع . وإنما يستحقّ العاقلُ المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فعلها ، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحقّ المدح وكذلك القول فى الواجب أنه إنما يستحق المدح به إذا كان له إلى فعل تركه داع فمتى آثره مع كونه شاقا عليـه استحق المدح على خلافه . وليس كذلك حال الملجَأ ؛ لأن هذه الطريقة متعذّرة فيه فلذلك لم يحسن أن يكلّف ويستحقّ المدح على مايفعله .

ب ويفارق حالُه حال / القديم تعالى فى استحقاقه المدح على ألّا يفعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لأنه لا يفعله لقبحه ، لا لإلجاء أو مضرّة تعالى عنهما .

ومما يبيّن ذلك أن الملجأ إلى ألّا يفعل القبيح إنما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقبحه ، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتعلق بالامتناع من القبيح متى كان ماله امتنع منه كونَه قبيحا دون غيره . ولذلك لا يستحقّ أحد المدح لأنه لم يشرب الخمر لأنها تضره [و] متى لم يشربها لقبح شرب به لها استحق المدح .

فإن قال : هلاّ قلتم : إنه يُـكلَّف الواجب والحَسَن وإن لم يكلّف الامتناعَ مما قد ألجئ إلى ألّا يفعله ؛ قيـل له : قد بيّنا أن الواجب إنما يُستحقّ المدح به إذا آثره على خلافه لوجوبه فى عقله . وأما إذا أُعلم أنه لو رام ألّا يفعله ويفعل تركه مُنع منه فقد صار ملجأ إلى ذلك ، فلذلك لم يستحقّ المدح بفعله ، وكذلك القول فيما عداه من المحسَّنات ؛ فإن قيل : هلاّ قلتم : إنه يستحقّ المدح بفعل النوافل ؛ لأنه غير ملجأ إلى فعلها ولا إلى ألّا يفعل تركها ؛ قيل له : قد بيّنا أن النافلة إنما يحسن التعبدّ بها على وجه التبع الواجب ، وكشفنا القول فى ذلك فلا وجه لإعادته .

وبهذه الطريقة قالا[١] : إنه ـ تعالى ـ يزيل التكليف عن أهل الآخرة لهذا الوجه ، وإن كانوا عقلاء مختارين لأفعالهم . وسنتقصّى ذلك من بعدُ إن شاء الله .

فإن قيل ، هلاّ قلتم : إنه ـ تعالى ـ مضرّبهم من حيث قرّر فى عقولهم أنهم لوفعلوا القبيح لمُنعوا منه ؛ لأن ذلك يقتضى ثبوت حسرة ، وهذا يوجب إما أن يكون القديم
١٢٩ ـ سبحانه ـ معرّضا لهم للتكليف أو / للعِوَض الذى لايحسن التعريض له إلّا بالاستناد
إلى التكليف . قيل له : ليس الأمر كما قدّرته ؛ لأنه متى قرّر فى عقله أنه سيُمنع مما إن فعله لحقه من فعله مضرّة ومما إن لم يفعله لحقه مسرّة[٢] فذلك إلى أن يكون نعمة عليه أقربُ من أن يكون ضررا ، وهو بمنزلة كون الإنسان ملجـأ إلى ألاّ يقتل نفسه فى أنه

(١) أى أبو على وأبو هاشم .
(٢) فى الأصل : « مصره » من غير نقط . والظاهر ما أثبت .

لامضرّة عليه بذلك ، ولايلحقه انتقاص حال . ويفارق ذلك ماتقوله لشيخنا أبى الهذيل ــ رحمه الله ــ فى كون أهل الآخرة مضطرين إلى تصرّفهم ؛ لأن ذلك يوجب انتقاص الحال فى باب الملاذّ ، وليس كذلك ماقلناه ألا ترى أن مَن حُبس فى الشاهد فى بيت وقُصرت شهواته على أشياء مخصوصة أو أزيل عنه التخيّر فى ذلك يلحقه النقص العظيم ، ولا يلحق ذلك الملجأ إلى ألّا يقتل نفسه ، ولا يَسْتَعِط بالخردل ؛ لأنه وإن كان ملجأ إلى ذلك فليس بخارج من أن [يكون] متخـــيّرا فى منافعه ، ومتصرّفا فى أحواله بحسب دواعيه وقصده .

فإن قيل : أليس لو عرف الله باضطرار فلابدّ من أن يخطر بباله أحوال مالا يعرفه ويلحق قلبه الرَّيْب ويعتريه مايعترى الشاكّ وعليه فى ذلك مضض فلابدّ إذاً من أن يكلَّف ؛ قيل له : إذا شكّ فى الشىء حسن منه كلُّ مايعلمه حسنًا ، ويعلم أنه إن أقدم على قبيح سيمنع منه ، وقد صحّ أن الواحد منا متى أُخبر عن زيد أنه فى داره حسن منه الشكّ فى الخبر ولا تلحقه مشقّة فى ألّا ينظر فى صدق الخبر أو كذبه إذا لم يكن له فيه غرض فما
ب الذى يمنع من أن يكون هــذا الملجَأ فى سائر مايخطر بباله بهذه الصفة فلا يجب / كونه مكلّفا . وقد صحّ أن الواحد منا إذا علم أنه لو رام قتل الجبابرة حِيل بينه وبينه أن ذلك لايوجب انتقاص حاله ، فكذلك القول فيما قدمناه ، سيما ، إذا أعلمهم الله ــ سبحانه ــ القبائح وعلموا بأنهم لو راموها لمنعوا منها . وإنما يكثر اللبس فى القبائح إذا كان الحال حال تكليف من حيث يحصل فيه ضروب الاستفساد . فأمّا مع زواله فاللبس فى القبائح يقلّ ، فإذا أزاله ــ تعالى ــ عنهم لم يجز عليهم ماذكره من الرَّيْب والشكّ ، ولو جاز ذلك عليهم لصح منه ــ سبحانه ــ أن يَشْغَلهم عنه بضرب من الشواغل حتى تنصرف دواعيهم عنه . وهذه الجملة يتفق عليها الشيخان رحمهما الله .

و سنبيّن أن مَن قال من أصحابنا البغداديين : إن التكليف لايزول عن أهل الآخرة

غَلط فيما بعد ، وإن تعلقهم بأنه ــ تعالى ــ لايصح أن يضطر العبادَ إلى العلم به ــ سبحانه ــ لاستحالة كونه مدرَكا ، ولأنه لوجاز أن يفعل العلم به لغيره لجاز أن يفعل العلم به لنفسه لايصح من حيث ثبت أن العلوم وإن اختلفت فى الحُسْن فإن ذلك غير مؤثر فى كون القادر قادرا على جميعه. فإذا صح كونه ــ تعالى ــ قادرا على أن يَضطرنا إلى العلم بالمدرَكات وبالمقاصـد وماشاكلهما فيجب كونه قادرا على أن يَضطرّنا إلى العلم به . وليس له أن يقول : إن الإدراك يولّد العلم بالمدرَك فلذلك صحّ فيه هذا الوجه وليس كذلك العلم بما ليس بمدرَك ، وذلك لأن الإدراك ليس بمعنى أصلا فضلا عن كونه مولّدا وقد دللنا على ذلك من قبل ، وبينّا أنه لوكان معنى لم يصحّ أن يولّد العلم أيضا من حيث لايكون بأن يـكون هو المولّد أولى من صحّة / البصر والحياة وحضور المرئىّ ، وتقصّينا ذلك فى باب التوليد . فإذا بطل ذلك ثبت أنه ــ تعالى ــ يفعل العلم بالمدرك ابتداء ، ولذلك يعلم الواحدُ منا المدرَك بعد تقضّى الإدراك على حدّ مايعلمه عند الإدراك فى أنه لايمكنه نفيه عن نفســه البتّة . وكذلك العلم بقبح الظلم وحُسن الإحسان ووجوب الإنصاف .

فإذا صحّ ذلك فما الذى يمنع من القول بأن كل جنس من العـلوم يصحّ أن نفعله فيجب أن يصحّ من القديم ــ تعـالى ــ فعلُ أمثاله ، وهل القول بخلاف ذلك إلاجار[1] مجرى التعجيز ومُشْبِه[2] لقول من يقول : إنه ــ جـلّ وعزّ ــ لايوصف بالقدرة على أن يفعل فينا من أخبار الحركات مايصحّ أن نفعله . وإنما لم يوصف ــ تعالى ــ بالقدرة على أن يفعل العلم لنفسه لاستحالة ذلك عليه من حيث ثبت كونه عالمِا لنفسه ، على ماقدّمناه فى الصفات ، وهذه العِلّة زائلة فى تجويزنا أن يفعل العلم به لغيره ؛ وفى ذلك سقوط ماتعلّق به . وإنما لم يصحّ منّا فعل العلم بالمدركات وغيرها لأن فعل العلم عن النظر إنما يصحّ إذا

(١) فى الأصل : « جاريا » .
(٢) فى الأصل : « مشبها » .

لم يكن عالما فيما يطلب بالنظر العلم به ، فأما إذا علم ذلك فطلب العلم متعذر . ولذلك لا يصح منـه ـ تعالى ـ أن يفعل العلم لنفسه عن النظر ولا يصح منا ذلك فيما نعلمه باضطرار . وإنمـا صح منا النظر فى دليل بعد دليل لأنا نطلب بالنظر فى الدليل الثانى المعرفة بحال الدليل وما له من التعلق بالمدلول عليه دون المعرفة بحال المدلول عليه .

فأما الطريقة التى استبد بها شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فواضحة ؛ لأنه ـ تعالى ـ إذا أكمل عقله وأغناه بالحسن عن القبيح وعرّفه القبيح وعلم أنه لا يشتبه عليه القبيح بالحسن
/ أو منعه من ذلك فإنه إذا اختص بهذه الصفة لم يكن له إلى فعل القبيح داعٍ وحصل ب
ملجأ إلى ألا يفعله من حيث عليه فى فعله ذم ومضرة ولا نفع له فى فعله . ويعتبر من هذا حاله فى أن القبيح لا يقع منه بمنزلة القديم سبحانه ، وإن كان يختص من حيث يلحقه المضرة والذم بالقبيح أن يكون ملجأ إلى ألا يفعله . وكلامه ـ رحمه الله ـ ربما اقتضى كونه ملجـأ إلى ألا يفعل القبيح ، حتى ذكر فى أهل الجنة أنه لا يمتنع أن يُلجئوا إلى ألا يفعلوا المقبّحات على هذه الطريقة ، وذلك يغنى عن أن يلجئهم بأن يعلمهم أنهم لو أرادوا فعل القبيح لحيل بينهم وبينه . وربما مرّ فى كلامه أن من هذا حاله ليس له إلى فعل القبيح داعٍ فلا يحسن أن يكلف وإن لم تحقق فيه طريقة الإلجاء . والذى تقدم أولى ؛ لأن الإلجاء إذا ارتفع حَسُن التكليف من حيث يصح ألا يفعل القبيح لقبحه فى عقله كما يفعل الواجب لوجوبه . وهذه طريقة المكلف فيما يأتى وما يذر .
والذى قلناه فى هذا الباب أولى من قوله ـ رحمه الله ـ دائما : إنه يجعل شهوته فيما حسن فى عقله ، ونفور نفسه عمـا قبّحه فى عقله ، لأن ذلك لا يصح من حيث وجب فى الشهوة أن تتعلق بالجنس أو الضرب ؛ كان قبيحا أو حسنا ، فلا يتميز منه ما يتعلق بالقبيح عما يتعلق بالحسن . وإنما أراد ـ رحمه الله ـ أنه ـ تعالى ـ يغنيه بالحسن عن القبيح فيصير بمنزلة من لا يشتهى إلا الحسن وهو نافر الطبع عن القبيح فإن قال .

٢٩١ الناصر لمذهب شيخنـا أبى على ـ رحمه الله ـ : إن من هـذا حاله يجب أن / يكلفه الله
المعرفة به إذا لم يُضطر إلى ذلك لأنه يؤدى إلى أن يكون مبيحا للقبيح من حيث لم يكلفه المعرفة ولا اضطره إليها ؛ قيل له : قد بينا من قبل أن تركه التكليف فى ذلك لا يوجب كونه مبيحا للجهل ، وكشفنا القول فيه ، وكيف يكون مبيحا للأمر الذى تقرر فى العقل قبحه وعلم أنه إن فعله يستحق عليه الذم .

فإن قال : إذا علم بعقله قبح القبيح من الجهل وغيره فكيف يصح ألا يكون ـ تعالى ـ مانعا له منه إما بقهر أو بنهى ؛ قيل له : لأنه إذا ألجأه إلى ألا يفعل القبيح كان ذلك أبلغ فى باب المنع من النهى وغيره ، وقد بينا أن من هذا حاله يصير ملجأ إلى ألا يختار فعل القبيح . وقد أبطلنا قول من قال : إنه ـ تعالى ـ يجب أن يكلف من هذا حاله المعرفة لقبح تركه الذى هو الجهل بأن قلنا : إن الواجب أن يبين أن تكليف المعرفة واجب بأمر سوى قبح الجهل ؛ لأن ذلك يؤدى إلى أن يقبح الجهل لوجوب المعرفة ، وتجب المعرفة لقبح الجهل ، بل يؤدى إلى أن يجب على العبـد من المعارف مالا نهاية لها من حيث يصح منه تروكها من الجهل لو أقدم عليه ، وبينا أنه يمكن من ألا يفعل الجهل ولا المعرفة بأن يتوقف ويشك ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منا فى الأمور التى لا نعرفها أن نتوقف .

وقد قال شيخنـا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ : إن علم أنه يلحقه فى التوقف والشك مضض فإنه يجب أن يكلف ، ومتى لم يلحقه ذلك لم يجب ذلك فيه . ولم يقل هذا لأن الشك إذا كان معنى وجب ذلك فيه ؛ وإنما أراد أنه قد يخطر ببال العاقل الشىء فيلحقه
٩١ ما يجرى مجرى الكلفة والمشقة / بألا يعلم أحواله أو لا يعرف السبب فيها فذلك مستمر ،
أثبتنا الشك معنى أم لا . وقد يصح منه سبحانه أن يصرف دواعيه عن طلب المعرفة به فلا يلحقه فى الشك كلفة كما لا كلفة علينا فى الشك فى كثير من تصرف الناس .

وقد يجوز أن يضطرّه ـ تعالى ـ إلى المعرفة بحال ما المعلوم من حاله أن عليه في الشك فيه مضضا (١) وكل ذلك يُبطل التعلّق بما ذكرناه . وقد قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ : إن مَن هذا حاله متى خطر بباله أمر الصانع فإن شكّه في ذلك كجهله مع التمكّن من المعرفة . وليس الأمر كما قال ؛ لأن الشكّ لو قبح لقبح في ابتداء حال التكليف ، ولما صحّ على طريقتها وجوب النظر ؛ لأنه لابدّ من أن يجامعه الشك . فإذا صحّ في الابتداء حُسْن الشكّ لم يمتنع في هذا العاقل أن يحسن منه الشكّ في سائر الأوقات ؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يُعْرف حسنا (٢) وقد صار هو كالممنوع من فعل الجهل وفعل النظر لما عليه فيه من الكُلْفة ، فلا سبيل له إلّا إلى الشكّ ، على ماتقدم القول فيه . وليس له أن يقول : إن مَن هذا حاله يجب أن يعرف الله كما وجب ذلك في أهل الجنة ؛ لأن الذي له وجب له ذلك فيهم استحقاقهم للثواب ، وأن توفيره عليهم على الحدّ الذي استحقّوه لا يصحّ ولا يحسن إلا مع معرفة الله ـ جلّ وعزّ ـ على مانبيّنه من بعد . وليس كذلك حال هذا العاقل لأنه ليس بمستحقّ للثواب فيجب أن يحسن منه ـ تعالى ـ ألّا يكلفه المعارف وإن لم يضطرّه إلى معرفته ـ تعالى ـ لزوال العلّة
١٢ التي لها وجبت الضرورة في أهل الجنة / والنار .

وقد بينّا من قبل أن زوال التكليف عن هذا العاقل لا يوجب الإهمال والإمراج من حيث لا يتضمّن التخلية بينه وبين القبيح من حيث ألجأه إلى ألّا يفعله وإنما يوصف الواحد منا بذلك إذا خلّى بين من يلي عليه وبين القبيح .

فأمّا من قال : إن القبيح أقلّ إذا كان بهذه الصفة فيجب أن يكلّف ؛ لأنه قد يجوز أن يكون في المعلوم أنه متى كلّف آمن ، فترك تكليفه يقتضي الاقتطاع عن منزلة

(١) في الأصل : « مضض » .
(٢) في الأصل : « حسن » .

الثواب وذلك قبيح ، فإنما يصحّ متى بناه هذا المتكلم على وجوب الأصلح ، وإذا لم يصحّ هذا الأصل عنده فالاعتماد عليه غير صحيح ، بل لا يمتنع ألا يكلّف الله تعالى أحدا ويجعل الكل بهذه الصفة وإن كان المعلوم أنهم لو كُلّفوا لآمنوا .

فإن قال : إنه تعالى ـ إذا لم يكلّفهم وتفضّل عليهم لم يخل من أن يسوّي بينهم في التفضل وذلك يقبح لجواز أنهم لو كلفوا لتفاضلت طاعاتهم ، وإن فاضل بينهم قبح لما فيه من المحاباة ؛ قيل له : إنه لا معتبر فيما يتفضّل به ـ تعالى ـ عليهم بما لو كلّفوه لفعلوه ؛ لأنهم بهذا الوجه لا يستحقّون الثواب ، فكما لا يجب أن يحسن منه ـ تعالى ـ أن يعذّب أطفال المشركين لأنه يعلم أنه لو كلّفهم لكفروا ، فكذلك لا يجب أن يقبح منه أن يسوّي بينهم في التفضل من حيث لو كلّفهم لتفاضلت طاعاتهم ، وأن يفاضل بينهم في ذلك من حيث لو كلّفهم لاستوت طاعاتهم . فأمّا المحاباة فلا معتبر فيه باللفظ ، ويحسن عندنا أن يفعل ـ تعالى ـ من التفضل بأحد العاقلَين أكثر مما يفعله بالآخر ، ولا وجه من وجوه القبيح يحصل في ذلك ؛ لأن وصفه بأنه محاباة عبارة لا طائل تحتها
من حيث عُلم أن المراد / به إن كان تفضيله ـ تعالى ـ البعض على البعض فهو (١) ٩٢
حسن ، وإن كنا نأبى وصفه بذلك؛ لأن معنى المحاباة عندنا إنما يصحّ بين من يجوز عليه المنافع والمضارّ . وإن أراد بالمحاباة خلاف ذلك فيجب أن يبيّنه ويبيّن قبحه بعد ذكر المحاباة .

فإن قالوا : إنه ـ تعالى ـ لو جعل العباد بهذه الصفة ولم يكلّفهم لم يعرفوا موقع الإحسان والإنعام فقد بينا أن ذلك قد يعلم بما يتكلّفه العبد من الأمور التي فيها بعض المشقّة للمنفعة ، ولو لم يعرف ذلك ما الذي كان يوجب قبح التفضّل ، أوَ ليس قد يحسن من الواحد منا أن يتفضّل على الصبيّ والبهائم وإن لم يعرف موقع النعيم (٢) كمعرفة

(١) في الأصل : « وهو » .
(٢) كذا . والأولى : النعم .

العاقل . ويجب على هـذه الطريقة أن يحسن منه ـ تعالى ـ إزالة التكليف وأن يؤلمهم
باليسير من الألم لكى يعرفوا موقع الإحسان والتفضل ويصير ذلك جهة لحسن الألم
مع العوض ، فليس لهم أن يقولوا : إن ذلك ليس يحسن إذا لم يكن تكليفا لزوال
الاعتبار بالألم .

فإن قال : إن العاقل لابدّ من أن يعرف آثار النعم عليه وتدعوه الدواعى إلى
تعرف المنعم ، وذلك يقتضى كونه مكلّفا ؛ قيل له : قد بيّنا أنه لا يجب أن يكلّف معرفة
الله ـ تعالى ـ لكى يشكره . وسنتقصّاه من بعد . فإن قال : إنه ـ تعالى ـ إذا صحّ
أن يفعل الإنعام على أعظم الوجوه موقعا فيجب أن يفعله [و] متى لم يعرّفه نفسه
وحكمته أو لم يكلّفه ذلك كان منعما على أدنى الوجوه وذلك يقبح ؛ قيل له : لو / وجب ١٢
ماقلته لوجب أن يكمّل عقل البهائم ويجعلها بالصفات التى ذكرتها لكى تكون منعَما
عليها على أقوى الوجوه . وإنما نقول له : إذا صحّ أن ينعم على أحد الوجهين فليس له
الاقتصار على الأدون متى كانت الحال واحدة ، فأمّا إذا اختلفت فذلك غير واجب .
وإنما قال شيخنا أبو على ـ رحمه الله ـ فيمن أمكنه تخليص الغريق من غير كسر يده
إنه إذا خلّصه بكسر يده ولا منفعة له فى ذلك إنه يقبح ، من حيث حرّم نفسه الشكر ؛
لأنه ـ والحال واحدة ـ يصحّ أن يُحسن إليه على أقوى الوجهين ، ولا نفع له فى كسر
يده فيكون مُقدِما على قبيح ، وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ يقضى بقبح
ذلك ؛ لأنه عبث ، وليس كذلك حال من جعله الله ـ تعالى ـ عاقلا ولم يكلّفه لأنه
لم يجعله ممّن يلزمه الشكر أصلا إلّا على الجملة ، فلا يجب أن يقضى بوجوب تكليفه
للعلّة التى أوردها . فإن قال : إذا صحّ منه ـ تعالى ـ أن يعرّضه للمنفعة الجليلة فالاقتصار
به على منزلة التفضّل يقبح ؛ قيل له : إنما يجب قبح ذلك متى ثبت وجوب التكليف ،
فأمّا وذلك مما لم يثبت وجوبه فالقول بقبح الاقتصار على التفضّل لا يصح فإن قال :

أبو سلـــوم المعتـــزلي

إذا كان ـ تعالى ـ قادرا على تكليفه وتعريضه المنفعة العظيمة ولم يلحقه بذلك ضرر ،
ولا بالمنع منه نفع ، فيجب أن يكلّف فهذه علّة من يقول بوجوب الأصلح . وسنتكلم
عليهم من بعد .

فإن قيل : إذا صح فى نفس ما يتفضّل به عليهم أن يجعله ممّا يحسن فعله على جهة
٣ التعظيم والتبجيل بتقديم التكليف فالاقتصار به على أن يفعل لا على هذا الوجه يقبح /
قيل له : قد بيّنا أن ذلك إنما يقبح لو ثبت وجوب التكليف ، وبينا أنه لو قبح لقبح فى
البهائم وغيرها مثل ذلك ، واقبح من الواحد منا أن ينعم على الغير مع تمكنه من أن
ينعم عليه على أعلى الوجوه بتقديم المقدمات . فإن قيل : فيجب على هذا ألّا يقبح منه
ـ تعالى ـ أن يخلق الخلق على وجه لا ينتفع البتّة ؛ كما يحسن أن يجعله على أدنى وجوه
الانتفاع ؛ قيل له : إنما لم يحسن ذلك ؛ لأنه يؤدّى إلى كونه عابثا بخلقه ، تعالى عن
ذلك . وقد بيّنا القول فى ذلك من قبل فأمّا إذا خلقه على وجه ينتفع بالتفضّل فقد زال
وجه العَبَث ولا دليل يقتضى وجوب إيصال النفع إليه على خلاف هـذه الطريقة فيجب
أن يحسن ذلك منه تعالى . فأمّا من لا يحسن أن يكلف لفقد التمكين والتخلية من قدرة
وآلة وكال عقل ودلالة فقد بيّناه من قبل ، حيث دللنا على أن المكلف لا بدّ من أن
يكون بهذه الصفات وإلّا لم يحسن تكليفه .

الكلام فى بيان شروط الأفعال التى يتناولها التكليف

جملة ما يجب أن يحصل فى ذلك أن الفعل يجب أن يختص بصفات أربع : أحدها
أن يصح إيجاده من المكلّف على الوجه الذى كلّف . والثانى أن يقوّى القديم ـ تعالى ـ
دواعيه إلى إيجاده على وجه لا ينافى التكليف . ويدخل فى ذلك باب اللطف . والثالث
٤ أن يختصّ بوجه يقتضي صحّة استحقاق المدح به والثواب . والرابع / أن يوقعه المكلّف

على وجه مخصوص ليصح أن يستحق به المدح والثواب ، هذا إذا كان التكليف متناولا لفعل ، فأما إذا نهاه ـ تعالى ـ عن بعض الأفعال فلا بدّ فيه من التمكين وتقوية الدواعى فى ألّا يفعله ، ولا بدّ من أن يكون فى نفسه على وجه يقتضى صحة استحقاق الذمّ به والعقاب وأن يكون المكلف ممكّنا من ألا يفعله على الوجه الذى يستحق به المدح والثواب . وقد بيّنّا ما يتعلّق بالتمكين فى ذلك فلا وجه لإعادته . ولذلك قلنا : إنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يأمر بالفعل فى حال وجوده ولا فى حال عدمه ؛ لأنه يستحيل إيجاده والحال هذه ، وإنما يكلّفه إيجاد الفعل المعدوم فى الثانى أو فى الأوقات المستقبلة ، وبينا أنه لا فرق بين حسن تكليف ذلك وبين حسن تكليف الجمع بين الضدّين وجعل القديم محدثا والمحدث قديما إلى ما شاكله . ولذلك لا يصح أن يكلّفه فعل مقدور غيره وما يستحيل دخوله تحت مقدوره من أجناس مقدوراته ـ جل وعز ـ فأمّا الكلام فى تقوية الدواعى باللطف فسنفرد القول فيه من بعد ، لأنه يتقسم . ففيه ما هو من فعل المكلّف ويدخل فيه الثواب ، وفيه ما هو من فعله ـ تعالى ـ والخلاف فيه أكثر وأظهر . . ونذكر الآن القول فيما يجب أن يحسن به الفعل فيما يرجع إليه وإلى كيفية إيجاد المكلف له ، ثم نعود إلى الكلام فى اللطف إن شاء الله .

فصل

فى أنه لا يحسن منه ـ سبحانه ـ أن يكلف من المحسّنات إلا الندب والواجب

٢٩٤ ب / قد بينّا من قبل أن الفعل الذى يقع على جهة السهو لا يجوز ـ وإن كان مقدورا للعبد ـ أن يدخل تحت التكليف ، وبينّا الخلاف فى هل يحسن أو يقبح أو لا يتأتّى فيه هذا الحكم . فأمّا الفعل الواقع على جهة القصد فقد بينّا أنه لا يخلو من أن يكون قبيحا أو حسنا ، وبينّا حقيقتهما . فالقبيح لا يجوز أن يكلّفه ـ تعالى ـ ؛ لأن الأمر بالقبيح

وإرادته قبيحان ، ولأن الغرض بالتكليف تعريض المكلّف للنفع ، وذلك لا يتأتى فى القبيح ؛ لأنه يستحقّ به الضرر دون النفع . فإن قال : جوّزوا أن يكلّف ـ سبحانه ـ ألّا يفعل العبيدُ القبيح ، كما يكلّف أداء الواجب ؛ قيل له : إنا لا نمتنع من إطلاق ذلك لأنه ـ تعالى ـ قد أوجب فى عقله أن يفعل ترك القبيح وألّا يفعله بألاّ يُقدم عليه . فإن أراد بما سأل عنه ذلك فقد أجبناه إليه ، وإن أراد أنه ـ تعالى ـ يكلّف بفعل القبيح بأن يكون انتفاء الفعل وبقاؤه معدوما يدخل تحت القدرة والأمرِ فمحال ؛ لأن القدرة إنما تتناول الشىء على جهة الإحداث .

فأمّا المباح الذى لا صفة له زائدة على حسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف ؛ لأنه لا يستحقّ بفعله المدح ولا الثواب على وجه . والأصل فى هذا الباب أن تكليفه ـ تعالى ـ لا يصيّر للفعل صفة ليست له ، وإنما يدل على حال الفعل ، وأنه بالصفة التى يقتضى العقلُ له الأحكامَ المخصوصة ، وقد بينّا فساد القول بأن القبيح يقبح بالنهى ، والحسنَ يحسن بالأمر ، وبينّا أن أوامره ـ تعالى ـ ونواهيه تكشفان عن حال الفعل وتدلّان على أنه على صفة مخصوصة يقتضى العقلُ فيه أحكاما / مخصوصة . فإذا صحّ ذلك لم يمكن أن يقال : إن القديم ـ تعالى ـ إذا كلّف العبد الفعلَ لحق بالواجب أو الندب لمكان تكليفه . فإن قال : إنه ـ تعالى ـ إذا كلف الحسَن فقد ضمِن الثواب عليه ، فلذلك يجب أن يُلْحق بالواجب وإن كان مباحا ؛ قيل له : إن الثواب لا يُستَحقّ بالفعل من حيث تضمّنه ـ تعالى ـ أو يَعِد بفعله ، بل يجب أن يستحق بالفعل على جهة الوجوب ، حتى لو أخبر ـ تعالى ـ بأنه لا يثيب عليه لم يتغيّر حاله . فإذا صحّ ذلك بطل ما سأل عنه . ويخالف تكليفه ـ تعالى ـ أمر السيد عبده والوالد ولده بالفعل ؛ لأنهما يأمران بما لهما فيه نفع ، فلا يمتنع أن يحصل للفعل عند أمرهما من الحكم ما لولاه لما حصل ، من حيث يُمَلّ بأمرهما السرور والرضا . وليس كذلك حاله ـ تعالى ـ لأنه إنما

يكلَّف لغرض يعود إلى العبد ، فلا بدّ من أن يكون الفعل يقتضى استحقاق المدح والثواب ليحصل به هذا الغرض . فإن قيل : ولم قلتم : إن المباح لا يستحقّ به المدح والثواب كالواجب والندب ؟ قيل له : لأن الأصل فيما[1] يستحق به ذلك وما لا يستحق ما تقرّر فى العقل ، وقد ثبت أن من يفعل المباح لا يحسن فى العقل مدحه ؛ كما ثبت أن من يفعل الواجب والتفضّل يحسن فى العقل مدحه ، فلا فرق بين من ألحق المباح بهما ، وبين من ألحقهما بالمباح فى زوال المدح فى الخروج عن قضية العقل .

فأمّا ما للمرء فيه النفع من المأكول وغيره فالإنسان مُلجأ إلى تناوله ، وقد بينّا أن التكليف لا يتناول ما هذا حاله ، فكل فعل حسن ليس بواجب ولا ندب ولا فيه
٢٧ ب على الفاعل فيه مشقّة لا يخلو من أن يكون مباحا ، أو الإنسان إلى / فعله مُلجأ ، وكلاهما
لا يدخلان تحت التكليف . فإذاً يجب قصر التكليف على الواجب والندب فقط .

وقد بينّا أن الإنسان وإن استحق المدح بعدوله عن المحرّم الأشهى إلى ما دونه فإنما يعود المدح فى الحقيقة إلى أن استحقّه من حيث لم يفعل ما قويت شهوته فى فعله ، فليس لأحد أن يقول بأن التكليف يتناول الشهىّ إذا عدل به عما هو أشهى منه .

فإن قيل : أليس العلماء قد اختلفوا فى النكاح ، فمنهم من يجعله ندبا ، ومنهم من يجعله واجبا ، وقد قالوا فى المُولِى[2] من امرأته : إنه يلزمه الوطء ، وإنه إذا لم يأت بالفَيْئة[3] فقد بانت ، ويلزمه أن يطلّقها بعد تقضّى المدّة ، وكل ذلك يبطل ما ذكرتموه ؟ قيل له : إنّ العقد وتحمّل المشقّة فى شروطه وأوصافه لكى يوصل به إلى تحليل الوطء ممّا على النفْس فيه كُلفة ، ولا يمتنع أن تكون فيه مصلحة ، فلذلك صحّ اختلاف العلماء فيه ودخوله تحت التكليف . فأمّا الوطء فإنما قالوا : إنه إذا لم يفِ فقد بانت أو يلزمه

(١) فى الأصل : « بما » . (٢) هو الذى أقسم ألا يطأ امرأته .
(٣) أى بالوطء والحنث فى اليمين .

الطلاق ، وأوردوا الفَيئة مورد المخيّر فيه ، وليس القصد إلى ذلك . وكذلك القول فيما يجرى فى الكُتُب : من أن الواجب عليه أن يمسكها بمعروف وأن يفعل من العِشْرة ما هو حقّ لها . والمراد بذلك أنه يلزمه تحمّل الكُلْفة فيما يلزم لها من العِشرة ، فأمّا استعمال ما يلتذّ به فغير داخل فى الواجب ، وإنما يطلق فيه ذلك لينبّه به على أنه إذا لم يفعله فالواجب أن يسرّحها بإحسان .

وجملة القول فى ذلك أن ما/قدّمناه من الأصول يجب بناء الفروع عليه ، ولا يُطْعَن ٢٩٦
عليه بذكر الفروع ، وإن كنا قد بينا صحّة بناء ذلك على ما قدّمناه .

فإن قيل : أليستم قد قلتم : إنه ـ تعالى ـ يكلف مع الشبهة الفعل الذى صفته صفة الملجأ أو المباح ، وذلك ينقض ما قدمتموه ؟ قيل له : إنه عند الشبهة يلحق إمّا بالواجب أو القبيح فيتناوله التكليف ، إما إقداما وإما إخلالا به . ولذلك قلنا : إن الهند لما اعتقدوا فى قتل أنفسهم شبهةً لزمهم فى العقل ترك قتل أنفسهم وأن يلزمهم مع ذلك النظر فى أن لا نفع لهم فى ذلك فيعود بعد المعرفة حالهم إلى حال الملجأ . وكما لا يمتنع تغيّر حال الفعل بالشهوة والنفور فكذلك لا يمتنع ذلك فيه بالشُبَه . وقد لا يكون للفعل صفة الندب والواجب إذا لم يلحق به مشقّة ويحصل له إحدى الصفتين إذا لحق فاعله مشقّة . ولذلك نقول : إن الإنسان ملجأ إلى إيصال النفع إلى ولده ، لما له فيه من السرور العظيم ، فلو تغيّر حاله لكان محسِنا مستحِقّا للمدح والثواب . ولذلك [لا] يستحق الثواب على ما يقتضى نفعا حاضرا ويستحقّه على غيره من الأفعال . فأما الندب والواجب فقد تقرّر فى العقل استحقاق المدح بهما ، ودلّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما ، لأنا قد بينّا أن إلزام الشاق لا يحسن إلّا على جهة التعريض للمنفعة ، وكما تقرّر ذلك فى العقل فقد ثبت أن القبيح يُستَحقّ به الذمّ والعقاب وأن الإخلال بالواجب كمثل وأنه
إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحقّ المدح / والثواب . وما يعلم ببديهة العقل ٢٩٦

لسنا نحتاج إلى إثباته بالأدلة ، وإنما تقع الشبهة فى أنه إذا استحق المدح والذمّ على ما قدمناه فعلى ماذا يستحق ، ولأيّة علة يستحق ، وفى الوجه الذى إذا فعله عليه يستحق ذلك ، ونحن نشرح ذلك إن شاء الله .

فصل فى الوجه الذى له يستحق الإنسان الذمّ والمدح

قد بيّنا أنه يحسن فى العقل مدح المحسن ومَن يفعل الواجب والندب ، فلا يخلو من أن يكون ما حسن منه فعله مستحَقًا أو غير مستحقّ ، ولا يجوز إلا أن يكون مستحقًا ؛ لأن مالا يستحقّ من هذه الأحكام لا يحسن منا فعلها ؛ ألا ترى أنه لا يحسن منا شكر من لا يستحقّ ذلك الإنعام وعبادة من لا يستحقّ ذلك بالنعمة العظيمة ؛ ولا يقدح فى ذلك مانقوله من أن اليسير من المدح والذمّ قد يحسن من غير استحقاق ، لأن ذلك لا يؤثر فى أن الكثير منه لا يحسن إلّا على جهة الاستحقاق لما قدّمناه . فإذا ثبت ذلك لم يصحّ أن يقال : إنه يحسن فى العقل مدح فاعل الواجب وهو غير مستحِقّ المدح .

فإذا صحّ كونه مستحِقًا لم يخل مالَه يستحقّه من أن يكون راجعا إلى القديم — تعالى — جَعْله مستحِقًا له بالأمر والنهى ، أو يستحقّه لأنه فعل الواجب ، وامتنع من القبيح على مانقوله . وقد أبطلنا من قبل أن يكون مُسْتَحِقًّا للتعبّد بأن قلنا : إنه كان يجب أن يكون حسن مدحنا وذمّنا لمن نذمّه ونمدحه موقوفا على السمع وألّا يستحسن
ا ذلك مَن لم يعرف السمع ، وأنه لا فرق بين هذا القول وبين من قال بمثله / فى العلم بحسن سائر المحسّنات وقُبح سائر المقبّحات . ولا فرق بين هذا القول وبين مَن جعل سائر العلوم مفتقِرة إلى السمع . فإذا ثبت فساد ذلك أجمعَ فلا بدّ من أن يكون الموجِب لاستحقاق المدح والذمّ كونه فاعلا ، على ماقلناه ؛ لأنه قد أبطلنا قول من يقول : إنه يستحق ذلك لكونه مكتسِبا ، وتكلّمنا عليه فيما تقدم . فإن قيل : إن كان إنما

يستحقّ المدح لأنه فعل الواجب ، فكذلك يجب فى القديم ، ويجب أن يستحقّ الثواب كاستحقاق الواحد منا ؛ قيل له : إذا كان ماله استحقّ أحدنا المدح حاصلا فى فعل القديم — تعالى — فيجب أن يستحقّه وإذا كان ماله يستحق أحدنا الثواب من كون الفعل شاقًا يستبدّ به العبد فلم يجب أن يستحقّه — سبحانه — . وكذلك القول فى العقاب : أنه لا يجوز أن يُحمل على الذمّ فى هذا الوجه ؛ لأن الواجب عند افتراق العِلل الحكم بافتراق الأحكام ، وعند اتفاقها أن يُقضى باتّفاق الأحكام .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحقّ المدح على فعل الواجب فيجب أن يستحقّه فى حال أداء الواجب ، ويكون كالعلّة فيه . وذلك لأن العلّة إذا أوجبت حكما فيجب أن توجبه فى حال وجودها ، وما منع منها منع من حكمها ؛ كما أن ما أحال الحكم الموجَب عنها مَنَع منها ، وليس كذلك المدح المستحقّ بالأفعال ؛ لأنه منفصِل منه ، فلذلك جاز أن يُستحقّ بعده بزمان . ولذلك يحسن منّا مدح من علمناه فاعلا لما يستحقّ به ذلك من قبل بأوقات كثيرة ، فليس له أن يقول : يجب ألّا يخرج من أن يكون مستحِقًا للمدح مع فعله للواجب ؛ وذلك لأن مايستحقه من ذلك إذا كان منفصلا لم يمتنع أن يقع
المنع منه مع ثبوت ما استحقّ / كما نقوله فى السبب والمسبَّب ، لأنه إذا جاز فيهما فبأن ٢٩٧
يجوز ذلك فى الأحكام المستحَقّة بالأفعال أجدر ، فلذلك يجوز من فاعل الواجب أن يُحبط ما يستحقّه بالمدح بالإكثار من الأفعال القبيحة ، كما يصحّ أن يحبط المُسىء ما استحقّه من المدح بالإحسان لكثرة إساءته ، وكل ذلك متقرّر فى العقل لا يصح الاعتراض عليه[1] بالشُبَه ، لأن الأصول يجب أن يبنى عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل .

---

(١) فى الأصل « عليها » .

فصل فى ذكر الوجوه التى يُستحقّ بها المدحُ والذم

أمّا المدح فإنه يستحقّ بوجهين : أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه فى عقله ، ويفعل الحسن لِحُسْنِه فى عقله . والثانى ألّا يفعل القبيح لقبحه فى عقله . وقد بينّا من قبل أن سائر الوجوه التى عليها يستحقّ المدح لا بدّ من أن ترجع إلى هذين . فإن قيل : أليس الصغير قد يُمدح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك ؟ فلم قلتم : إنه لا يستحقّ إلّا بهذين الوجهين؟ قيل له : إذا ثبت أنه يَسْتَحِقُّ فلا يستحقّ إلّا على هذين الوجهين ؛ فأمّا ما يُفعل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنع أن يُفعل على جهة التفضّل ، كما يُمدح الصغير عند بعض الأفعال لتدعوه بذلك إلى الصلاح . فأمّا مايستحقّه من المدح لخصال فضله كالعقل والقوّة فغير جارٍ على الوجه الأوّل ، لأنّ ذلك إبانة عن كونه أفضل من غيره فى خصال الفضل وعلى هذا الوجه نعظمه ــ تعالى ــ لأنه عالم لذاته وقادر لذاته
ونعظّم مَن يختصّ بالشجاعة والمعرفة / ومن اختصّ بكونه من أهل بيت الرسول ٢٩٨
صلى الله عليه . والذى قدّمناه هو المدح الذى يستحقّه لأمر يختصّ الفعاية ، ويجرى مجرى الثواب .

فإن قيل : إن كان مَن لم يفعل القبيح يستحِقّ المدح فيجب أن يقولوا : إنه ــ تعالى ــ يستحقّ من المــدح مالا نهاية له ، لأنه قادر على أن يفعل فى كل حال من القبائح مالا نهــاية له ، فإذا لم يفعله لقبحه فيجب أن يستحقّ مَن المدح مالا يتناهى واستحالة ذلك تُبطل كون هذا الوجه وجها للمدح

قيل له : إن الاعتراض على ما العلم به أوّل فى العقل لا يصحّ . وقد بينّا أن العلم بحسن مدح مَن لا يفعل القبيح لقبحه كالعلم بحسن مدحه على أداء الواجب . فإن قال: لست أقدح فى ذلك وإنمــا أقول : يجب إذا استحق من لم يفعل القبيح المــدحَ أن

يستحقّه على فعل فعله ينــافى القبيح الذى لم يفعله ، قيل له : متى كان هذا مرادك بطلت المسألة التى أوردتّها ، لأنه لا يمكن أن يقال : إنه ــ تعالى ــ إذا لم يفعل مايقدر عليه من القبائح فقد فعل لها تروكا ، لما فيه من إيجاب وجود مالا نهاية له . فإن قال : وما الجواب عن السؤال على طريقتكم ؟ وإن لم يعترض ماذكرتم ، قيل له : إن استحقاق مالا يصحّ فعــله يستحيل على القادر ، ولذلك مَنَعْنا من استحقاق الثواب والعقاب فى حالة واحدة . فإذا صحّ ذلك وجاز خروج سبب العقاب من أن يكون سببا له من حيث يستحيل فعله به مع فعــل الثواب فما الذى يمنع من خروج كونه ــ تعالى ــ غير فاعل للقبيح لقبحه من أن يكون سببا لاستحقاق مدح لا نهاية له من حيث يستحيل فعله .

وبعد ،فإن القادر على القبيح لا يستحقّ المدح بألّا يفعله فقط وإنما يستحقّه بألا يفعله لقبحه فيكون / قبحه هو الصارف له عن فعله . وهذا يمنع من ألّا يفعل مالانهاية له لهذا الوجه ؛ لأن الصارف لايصرف إلّا عن الفعل الذى لولاه لصحّ أن يحصل إذا حصل الداعى إلى فعله . وهذا يقتضى أن يكون القدر الذى لم يفعله لقبحه متناهيــا . وفى ذلك إسقاط السؤال . وكذلك الجواب لما سأل عن الواحد منّا إذا لم يفعل من الجهل مايقدر على إيجاده لأنه يقدر على مالانهاية له من ذلك. وإنما يستحق المدح فيما لايفعله منه مع ثبات الدواعى إلى ألّا يفعله ويكون غير فاعل له لقبحه ، وهذا يردّه إلى الحَصْر ، ولافرق بين أن يكون الوجه الذى عليه لم يفعله يردّه إلى الحَصْر أو يكون الشىء فى نفسه محصورا . وهذه المسألة لاتستقيم فى الثواب لأنه لا يستحقّ بألا يفعل القبيح لقبحه فقط بل يجب ألّا يفعله لقبحه وله داعٍ إلى فعله من شهوة أو شبهة حتى يحصل معنى المشقّة فيه فيستحقّ الثواب ، ولا يتأتّى ذلك فيما لايتناهى . وإن كان فى باب المدح يبعد فى الواحد منّا لأنه لا بد من اعتبار دواعيه فيماله يفعل ولا يفعل ، وذلك يقتضى حصره ، وليس كذلك حالُ القديم ــ تعالى ــ لأنه

عالِمٌ بكل قبيح لم يفعله ، فلذلك وجب من تـكلّف الجواب عنه مالايجب في الشاهـد ، فقـد بينّا أن استحقاق مالانهاية له يستحيل وأن مايستحيل استحقاقه يؤثّر في سببه على بعض الوجوه . فكما يجوز خروجه من كونه سببا للاستحقاق أصلاً جاز خروجه من كونه سببا لاستحقاق مالانهاية له . وليس هذا من قولنا في الثواب / بسبيل ؛ لأنا وإن حكمنا ٢٩٩ ا
فيه بأنه لانهاية له فإنما نوجب ذلك فيه في أوقات لاتتناهى . فأمّا في الوقت الواحـد فالمستحقّ منـه محصور . فإن طالَبَنا السائل بأن يستحق ــ تعالى ــ مدحا لايتناهى على الوجه الذى قلناه في الثواب فذلك مما نقول به . وإنما يمنع من استحقاق مدح لانهاية له في الوقت الواحد أن ذلك يستحيل فعله وما استحال فعله استحال استحقاقه .

فأمّا الذمّ فإنه يُستحقّ على وجهين : أحـدهما أن يفعل القبيح ، والثانى ألّا يفعل ماوجب على(١) عقله لأن العلم بحُسْن ذمّ مَن اختصّ بهذين الوجهين أوّلُ في العقل ، فإذا حسن ذمّـه عليهما ثبت كونه مستحقّا للذمّ عليهما ؛ لأن الذمّ لايحسن إلّا على جهـة الاستحقاق إذا عظم وفُعل على جهة القطع .وسنذكر القول فيما يُفعل منه على جهة الشرط أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح . فأمّا مايُفعل من الذمّ لخصال الشرّ فليس من هذا في شيء ؛ لأنه لايَجْرى مَجْرى العقاب ولأنه إبانة عن أن غـيره لم يخصّه من النعم بمثـل ماخصّ به غيره ، نحو ذمّنا المجنون والعاجز ومن يُنسب إلى بعض الفراعنة . وليس يلزم على ذلك ماقدّمناه من السـؤال ؛ لأنه ــ تعالى ــ لايصحّ أن يجب عليـه مالانهاية له في الوقت الواحـد فيقال : لو لم يفعله فـكيف كان حال مايستحقّه من الذمّ ، تعالى عن ذلك ، وكذلك الواحـد منا . فأمّا مالايفعله من الحَسَن الذى يستحقّ به المدح لوفعله من حيث كان فضلا فلا يستحقّ الذمّ بألايفعله ، كما لايستحقّ الذمّ بألا يفعل التفضّل . وإنما يلزم هـذا السـؤالُ على هـذا الحدّ مَن يقول بالأصلح ؛ لأنه قد أثبت لما لانهاية له من

(١) كذا . وكأن الأصل : في عقله .

مقدوراته / تعالى صفةَ الواجب فيلزمه إذا لم يفعله أن يستحقّ الذمّ تعالى عن ذلك .وستجده ٩
مذكورا في باب الأصلح إن شاء الله . فأمّا الثواب فلابدّ في استحقاقه من أن يشترط مع ماقدّمناه أن يكون مايفعله ممايشُقّ ومايخِلّ به نقبحه مما يلحقه فيـه مضض . والعقاب فلابدّ من أن يشترط فيـه مع ماقدّمناه أن يكون ممّن يصحّ فعله به ؛ لأن استحقاق الشيء يتبع صحّة فعله به ؛ لأنه كلام في حسن الفعـل ؛ فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه مقدورا وكان مما يصحّ وقوعه وسنتقصّى ذلك في الوعيد .

فصل في ذكر الشروط التى لها يُستحقّ الذمّ والمدح على ماقدّمناه من الوجوه

اعلم أنه لايَسْتَحِقُّ المدح بالفعل إلا وله صفة زائدة ولفاعله صفة ، ويفعله على وجـه مخصوص . والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجُه يؤثّر في استحقاق المدح .

فأمّا صفة الفعل فقد بينّا أنه يجب أن يكون حَسَنا وله صفة زائدة على حسنه حتى يصير واجبا أو تفضّلا أو ندبا . وقد دللنا على أن ماعدا ذلك من القبيح والمباح لايُستحقّ به المدح.

فأمّا صفة الفاعل فأن يكون عالما بوجوب الفعل و(١) كونه ندبا واختلف شيوخنا ــ رحمهم الله ــ في اشتراط كونه عاقلا . فمنهم من حكم بأن ماذكرناه يغنى عن اشتراط العقل / ؛ لأنه لايجوز أن يعلم الواجب والتفضل والندب إلّا وقد كمل عقله ، (وكلام(٢)) شيخنا أبى على ــ رحمه الله ــ يدلّ على خـلافه ؛ لأنه ذكر أن الصبىّ قد يعلم قبح الفعل وحسنَه ، فلابدّ من أن يجعل ذلك منفصـلا من كمال العقل ، ولابدّ من أن يشترط كمال العقل فيه ؛ لأن المنتقِصَ العقلِ لايستحقّ المدح وإن مُدح باليسير من المدح فذلك يَجرى مَجرى المبتدأ لاعلى جهة الاستحقاق .وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو عبد الله ــ رحمه الله ــ لأنه شرَط العلم بحال الفعل وكونَه كامل العقل جميعا . وكلام شيخنا أبى هاشم ــ رحمه الله ــ

(١) كذا والأولى : أو .

(٢) في الأصل : « فكلام » .

يدلّ على أن هذا الشرط يغنى عن ذكر كمال العقل ؛ لأنه لايختصّ به إلّا كاملُ العقل ، ولأن كمال العقل إنما يجب ذكره لكى يَحْصُل عالمِا بما ذكرناه من حال الفعل فيصحّ أن يوقِعه على الوجه الذى يستحقّ المدح به ، وإن كان ربما مضى فى كلامه نحو ماقدّمناه عن الشيخ أبى على رحمهما الله . وقولهما فى أن فاعل القبيح يجب أن يكون عاقلا ليستحقّ الذمّ بالقبيح وإن كان لايجب فى استحقاق الذمّ به أن يفعله لقبحه لايدلّ على القول الأوّل ؛ لأنهما شرطا[1] فى استحقاق الذمّ بالقبيح أن يكون عالما بقبحه أو ممكّنا من معرفة قبحه ، ولا يكون بهذه الصفة إلّا وهو عاقل ، فهذا أبين فى بابه من اشتراط كونه عالما بالواجب ؛ لأن ذاك قد يكون ضروريّا والممكّن من العلم لايكون إلا من جهة الاستدلال

٣ ب وذلك يقتضى / كمال العقل لا محالة .

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ـ رحمه الله ـ أن المدح قد يُستحقّ بالواجب إذا كان فاعله عالمـا أو ممكّنا من العلم به وأجرى ذلك مجرى القبيح . وكأنه أشار بالتمكين من العلم به إلى بعض الشرائع ، وهذا ممـا أباه شيوخنـا رحمهم الله ؛ لأنهم أوجبوا فى استحقاق المدح أن يكون فاعلا للواجب لمالَه وجب ، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بصفته ، فضلا عن العلم به ؛ لأنهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذى ليس بعلم فى هذا الباب وفصلوا بذلك بين مايستحق به المدح وبين مايستَحقّ به الذمّ ، وقالوا : إن القبيح إنما استحقّ فاعله الذمّ وإن لم يفعله لقبحه ، قام[2] التمكن من العلم به مقام العلم به ، وليس كذلك حال مايستحقّ به المدح. وأولى مايمكن تخريج كلام شيخنا أبى عبدالله ـ رحمه الله ـ عليه هو أن يقال : إن العلم قد يستحقّ الناظر به المدح وإن لم يفعله لوجوبه ، لأنه فى حال فعله له لم يعلمه واجبا عليه ، فهذا أولى أن يذكر فيه من بعض

(١) فى الأصل : « شرطان » .
(٢) كذا . وكأن الأصل : ولذلك قام ...

الشرائع ، لكنه لا يصحّ أن يجعل شرطا مطلقا على حدّ مانذكره فى استحقاق الذمّ بفعل القبيح ، لأنه إنما يصحّ هناك لأنه لا قبيح إلّا ولو فعله مع التمكّن من العلم به يحلّ محلّ أن يفعله مع العلم به فى استحقاق الذمّ ، وذلك لا يتمّ فى الحسن فيجب أن يذكر مقيدا بالموضع الذى يصحّ ذلك فيه .

فأمّا الوجه الذى يجب أن يوجد / الفعل عليه ليصحّ استحقاق المدح فأن يفعله ٠١
لحسنه فى عقله ، لا لُنفعة ولا دفع مضرّة ، ولا لوجه يفُعل له الفعل ؛ لأنه متى فعله لا لغرض كان عبثا فلا يصحّ أن يستحقّ المدح به ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرّة لم يستحقّ به المدح ؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل انتفع فاعله به ودفع به المضرّة لايستحقّ به المدح كالأكل والشرب وغيرهما . ولا يقدح فى ذلك ما نقوله من أن مايُتحرّز به من المضارّ واجب ؛ لأنا إنما نقول ذلك إذا لم يحصل فيه النفع ولا وقع به دفع ضرر حاضر ؛ لأنه متى كان الحال ذلك كان مُلجأ إلى فعله ، ولا يجوز أن يستحقّ المدح بفعل ماهو ملجأ إلى أن يفعله أو ألّا يفعله على ما قدّمناه فى باب الإلجاء ولا يخرج عن هذه الطريقة إلا مايلحق بفعله مشقّةٌ ويتحرّز به من مضارّ غير حاضرة . ولابدّ من أن يشترط فى ذلك ألّا يكون الفاعل مُلْجَأ إلى فعل الواجب المستحق المدح به ؛ لأنه كما يجب كونه عاقلا عالمـا بحُسْنه فكذلك يجب أن يكون مخلًّى بينه وبين الفعل ، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله ، وذلك يعلم ببديهة العقل ، كما يُعلم أوّلا فى العقل أن الساهى لا يستحق المدح على ما فعله ، ويعلم أن من لم يكمل عقله لا يستحق المدح بالفعل[1] لأنه لو استحقه لم يمتنع أن يكثر ما يستحقّه من المدح كما يكثر ذلك فى العاقل وهـذا مما يعلم فسادَه كل عاقل وإنما يشتبه الحال فى اليسير من المدح فيجوز أن يستحقه المنتقص العقل .

(١) فى الأصل : « بالعقل » .

٣٠١ ب / وإنمـا شرطنا فى ذلك أن يفعله لحسنه فى عقله لِمـا قدّمناه من أنه لا بدّ من أنْ يفعله لوجـه يستحق المدح ، ولا يستحقه متى فعله لاجتلاب منفعة أو دفع مضرّة ، فلم يبق إلا أنه إنمـا يستحقه متى فعله لحسنه فى عقله . وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن من يفعل الحسَن لا لحسنه فى عقله لا يستحقّ به الثواب . لأنه يصير فى حكم المبتدىء بالفعل ، فـكما لو ابتدأه من غير إيجاب وتـكليف لم يستحقّ الثواب به فـكذلك إذا فعله لا للوجه الذى وَجَب . وهذا بيّن فى الثواب من حيث يرجع استحقاقه إلى إيجاب الموجب وليس كذلك المدح ، ولذلك يستحقّه القديم ـ تعالى ـ كالواحد منّا . فلقائل أن يقول : إنه يستحق المدح بالواجب إذا فعله وإن لم يفعله لماله وجب كما يستحقّ الذمّ بالقبيح إذا فعله وإن لم يفعله لما له قبح ، لـكن قد يمكن أن يقوى ذلك فى المدح بأن يقال : إن الوجه الذى يفعل عليه الفعل إذا اعتبر فى الثواب فيجب اعتباره فى المدح ؛ ألا ترى أنه لمّا لم يعتبر فى باب الذمّ ذلك لم يعتبر فى باب العقاب ، وإن كان استحقاق العقاب لا بدّ من أن يرجع فيه إلى التكليف دون الذمّ ، فلا يمكن أن يُفصل بين المدح والثواب بهذه الطريقة .

ويمكن أن يقوّى ذلك بأن يقال : إنه لا حَسَن يستحقّ به المدح إلّا ولا بدّ من اعتبار وجه له زائد على مايرجع إلى حسنه وذاته فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله
١٣٠ ونفصل / بذلك بينه وبين القبيح ، لأن القبيح قد يقبح منه الإقدام عليه وإن لم يقصد به بعض الوجوه كالظلم ، وليس كذلك الحسَن ؛ لأنه لا بد فيه من اعتبار زائد على حسنه ، لأن العلم وإن حَسُن على كل حال عند شيخنا أبى هاشم ـ رحمه الله ـ وكذلك النظر المولّد فلا بدّ فيهما من أمر زائد على حسنه فأمّا ردّ الوديعة فلا شبهة فيه لأنه حركات تقع على بعض الوجوه . فأمّا استحقاق المـدح لأنه لم يفعل القبيح فيجب أن يُشترط فيه التخلية ، لأن المُلجأ إلى ألّا[1] يفعل الشىء لا يستحق المدح به ، ويجب أن يكون

(١) فى الأصل : « أن » .

عالمـا بصفة مالم يفعله ويكون كامل العقل على ماقدّمنا القول فيه . ويجب ألّا يفعل القبيح لقبحه .

فإذا تـكاملت فيه هـذه الشروط يستحقّ المدح بألّا يفعله ويحتاج فى استحقاق الثواب إلى أن يكون مالم يفعله من القبيح يشتهيه أو يكون فى حكم المشتَهى له يجرى مجرى الفعل الشاقّ فيستحق الثواب عليه ، ولذلك لو لم يفعل أحدنا شرب الخمر لأنها تضرّه لم يستحقّ بذلك مدحا ، حتى إذا تركه لقبحه استحقّ المدح. وكذلك القول فى سائر القبائح .

وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحقّ المدح به والثواب لا يؤثّر فيما قلناه لأنا إنما منعْنا من أن يستحقّ المدح متى فعل الفعل للنفع ، فأمّا إذا فعله لمـا له وجب ولأمر آخر لا يقدح فى أن يكون مفعولا لوجوبه / فذلك غير مؤثّر فيه . فأمّا القبيح فإنه مستحقّ الذمّ لوجهين فقط : أحدهما أن يكون قبيحا والثانى أن يكون عالما بقبحه أو متمـكّنا من معرفة قبحه فيصحّ منه التحرّز من فعله مع العلم ومع التمـكّن . والخلاف فى أنه يجب أن يشرط فى ذلك أن يكون فاعله كامل العقل . وما قدّمناه يكفى قد مضى القول فيه . ولا يجب أن يشرط فى ذلك أن يفعله لقبحه ، لأنه متى أقدم عليه مع علمه بقبحه يستحق الذمّ وإن فعله للنفع ، وهذا مقرّر فى العقول ، لأن الظالم يقصد فيما يفعله الانتفـاع ولا يخرج من أن يكون مستحِقا للذمّ . فأمّا إذا استحق الذمّ لأنه لم يفعل الواجب فالقول فيـه جارٍ على ماتقدّم ؛ لأنه لا يجب أن يشرط فيه ألّا يفعله لوجوبه بل متى ثبت وجوبه عليه ولم يفعله مع علمه بوجوبه أو تمـكّنه من معرفة ذلك فإنه يستحقّ الذمّ لا محالة ، لمثل العلّة التى قدمناها فى الظلم والقبيـح . وإنما صحّ ماقلناه من اعتبار حال الفاعل ، لأن الذمّ يُستحقّ بالفعل ويستحقه الفاعل فله تعلّق بهما ، فـكما يجب اعتبار

يصح أن يحكم بوجوب انقطاعه ، وخبّرونا لو لم يقطعه القديم ـ سبحانه وتعالى ـ ما الذى كان يقبح ولماذا يقبح التكليف ؟ فإن قلتم : إنه لا يقبح وإنما يصير القديم ـ تعالى ـ غير
فاعل الواجب / قيل لكم : فما الذى أوجب عليه تعالى أن يقطع التكليف وهو غير مستحقّ ٠٤
بما تقدم كالثواب ولا يجرى مجرى التمكين واللُّطف ، ولو ثبت وجوبه ما الذى كان يجب من ذلك الاخترام أو الإماتة أو زوال العقل ؟ فإن قلتم : هو ـ تعالى ـ مخيّر فى ذلك قيل لكم : أو ليس لو لم يخلق الشهوة فيه لزال التكليف فيكون مخيّرا بين إقدام على فعل وبين ألاّ يفعل بعض مقدّماته .

قيل له : إنا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإنا لا نوقّت ذلك ، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجملة ، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه . وقد بينّا فى بعض المسائل أنه إذا جاز أن يقبح منه ـ تعالى ـ لو خلق حياتين فى محل واحد [أو مع إحداهما (١)] لا بعينها فغير ممتنع مثله فى القبائح وغيرها .

فإن صحّ أن إدامة التكليف فى بعض الأوقات مَفْسدة قبحت إدامته فى تلك الحال ، ولا نريد بذلك أن الباقى يقبح ، وإنما نريد مايحدث مما لا يتمّ التكليف إلّا به ومعه . فإذا لم يثبت ذلك فى التكليف وجب فى الجملة قطعه من غير تعيين بوقت . والقديم ـ تعالى ـ هو العالم بما يتفضّل به فى ذلك .

واعلم أن المحصّل فى هذا الباب أنه ـ تعالى ـ لا يحسن منه فى الابتداء أن يريد من المكلف الفعل فى كل حال ، وأنه إنما يحسن منه أن يريد ذلك منه فى أوقات متقطعة
وهو متفضّل بقدر مايريده ويمكّن منه / فليس لأحد أن يوقّت هذا الباب على وقت ٠٥
الوجوب وأصلُه تفضّل . فالذى يُحكم بقبحه من الإرادات لو كلّف دائما غير معيّن على ماقدمنا فى الحياتين . وليس وراء ذلك إلا أنه يكلف منقطعا وهو متفضّل بقدر مايكلّفه ولا مسألة علينا فيه .

(١) فى الأصل : « أحدهما » .

حال الفعل لتعلّقه به فكذلك يجب اعتبار حال الفاعل لكونه مستحقًا له . وكذلك القول فى المدح ، ولذلك زال الذمّ والمدح عن الساهى والنائم والصبىّ وإن وقعت الأفعال منهم .

فإن قيل : الشرائط التى ذكرتموها تعتبر فى حال وقوع الفعل أو قبله أو فى الحالين ؟
قيل له : أمّا قبح الفعل أو وجوبه فإنما يجب أن يعتبر فى حال وقوعه ، والعلم به يعتبر
٣٠٤ ا من قَبْل ؛ لأنه يجب أن يكون الفاعل عالما بوجوبه / من قبل وفى حاله ليصحّ أن يفعله على الوجه الذى يستحق المدح به ، ويجب أن يشترط كونه عالما بقبحه من قبل وفى الحال أو عالما بسببه فى هاتين الحالتين ليصح أن يتحرّز من فعله أو يكون ممكّنا من معرفة ذلك فى الحالتين . فأمّا ارتفاع الإلجاء فيجب أن يكون فى حال الفعل لأنه المعتبر ، كما أن المنع يجب أن يعتبر ارتفاعه فى حال الفعل . وقد بينّا القول فى ذلك من قبل فى أبواب تقدمت فلا وجه لإعادته . وهذه جملة كافية فى هذا الوجه . فأمّا الكلام فى الثواب والعقاب فإنه يُتقصّى فى باب الوعيد إن شاء الله .

فصل فى أن من حق التكليف أن يكون منقطعا

اعلم أن الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف المنزلة العالية التى لا تُنال إلّا به ؛ على ما بيناه من قبل . وذلك يقتضى انقطاعه ، لأنه لو دام لم تؤل الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتمسة وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قيل : إذا كان تكليف الفعل يحسن فى كل حال ولا ينتهى إلى وقت إلّا وما له يحسن حاصل فيه ، فكيف يصحّ فيما هذا حاله أن يقال بوجوب انقطاعه ، لأنكم إن قلتم : إنه يجب أن ينقطع فى وقت من حيث يقبح التكليف بعده لم يصحّ لما بيناه . وإن قلتم : إنه يجب انقطاعه مع حسنه فيما بعد ففساده بيّن فكيف

فإذا كُلّف منقطعا على ماقدّمناه فقد التزم بذلك أن يفعل مايخرج به المكلَّف من أن يكون بالصفة التى يجب معها تكليفه أبدا ، كما أنه إذا كلَّف فقد التزم التمكين والألطاف . وكلّ أمر يقتضيه التكليف فإنما يجب ذلك على المكلِّف متى لم يحصل من غير جهته . وأمّا إذا حصل من جهته فوجه الوجوب زائل ؛ ولذلك نقول : إنه ـ تعالى ـ لا يلزمه بعد التكليف أن يعرِّف مايمكننا أن نكتسب المعرفة به ، ولا يلزمه أن يعطينا من الآلات مايمكننا تحصيلُه .

وإذا صحّ ذلك فيجب أن يُنظر . فإن صحّ حصول مابه ينقطع التكليف من غير جهته تعالى زال الوجوب ، ومتى لم يحصل ذلك وجاء الوقت الذى لم يكلّف ـ تعالى ـ إلّا إليه فلابدّ من أن يفعل مايزول به التكليف . وهو مخيّر فى الأفعال التى يقع بها بكل واحد منها هذا المعنى . فهذه الجملة تُسقط ما أوردناه من السؤال .

فإن قيل : خبّرونا عن الوقت الذى إليه ينتهى تكليفه ، أليس يحسن من القديم تعالى أن يبتدئ فيكلِّف فى تلك الحال ؟ قيل له : إن لم يكن التكليف مَفْسدة حسن
٣٠ ب ذلك منه ، وله ألّا يكلف لأنه / ـ تعالى ـ متفضّل . فإن قيل : فلو بقّاه على ماهو
عليه ولم يكلّفه ما الذى كان يقبح ؟ قيل له : قد بيّنّا أنه يجب عليه أن يقطعه عن التكليف إن لم يحصل مابوجِب انقطاعه من غير جهته ، ومتى لم يُرِد تكليفه فى المستقبل فلابدّ من أن يفعل مابه ينقطع التكليف ، فلو لم يفعله كان مخِلاًّ بالواجب ؛ كما لو لم يفعل التمكين مع بقاء التكليف كان هذا حاله . ولا يمتنع أن يجب الواجب عليه بشرط . وليس لأحد أن يقول : كيف يجب عليه ـ تعالى ـ أن يقطع التكليف بشرط ألّا يكلِّف فى المستقبل كما ليس لأحد أن يقول : هلاّ وجب التمكين وإن لم يكن مكلّفا ؛ لأن التمكين إنما وجب بشرط بقاء التكليف ، وإحداث مايخرج به عن صفة المكلف إنما يجب بشرط ألّا يستمرّ التكليف ، وهذا كثير فى الأصول ، هذا

وتكليفه له ـ تعالى ـ دائما إنما لا يصح على الحقيقة لأنه يقتضى وجود إرادات لا نهاية لها فى حال واحدة ؛ وذلك يستحيل ؛ لأنه ـ تعالى ـ على ما بيّنّاه فى باب الإرادة لا يصحّ أن يريد من العبد الأفعال على الجملة مع علمه بأنها منفصلة ، ولأن التكليف يقتضى كونه مريدا لما كلَّف منفصلا ، وإذا صحّ ذلك وكان إرادته لأن يؤدى ما كلف دائما يستحيل حصولها فيجب بطلان هذا القول ، وليس وراءه إلا أن يقال : فلو أراد تكليفه الأوقات الكثيرة المنقطعة التى تكليفه فى بعضها فساد أو مَقْطعة له عن المنافع كيف كانت الحال .
٦ وقد تقدم جواب ذلك لأن إرادة / الفعل منه فى تلك الحال يقبح وإن حسن فى سائر
الأحوال لأنه لا يصحّ أن يقال : إنه يقبح منه ـ تعالى ـ أن يجعله بصفة المكلَّف فى تلك الحال ولا وجه يقتضى قبحه فلذلك صرفنا القبح إلى التكليف الأول لو وقع على هذا الوجه ، وجعلنا فى وقت انقطاع التكليف قطعه ببعض الأفعال لازما بالتكليف .

فإن قيل : هلاّ جوّزتم أن يديم ـ تعالى ـ تكليفه ويثيبه مع ذلك فيحصل له كلا الحظّين : الثواب على ماسلف من (١) التكليف والتكليف الذى يستحقّ به زيادة الثواب فما الذى يمنع من اجتماعهما ولا تنافى بينهما لأن الثواب يحصل مِن قِبَله ـ تعالى ـ (فأمّا (٢) إذا ما كلف من قبل المكلف) قيل له : إن الثواب لو صحّ أن يجتمع مع التكليف لوجب صحّة ماسألت عنه لكنه لا يجوز أن يجتمع معه وإن كان مقدورا على مانبيّنه من بعد . وفى ذلك بطلان ماسألتَ عنه .

---

(١) كتب فى الأصل الكلمتان : من ومع مشتبكتين .
(٢) كذا فى الأصل .

فصـــــل

فى أن توفير كلّ ما يستحقّه المكلَّف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصحّ

قد بينّا من قبل أنه لا يجوز أن يكون العبد مكلَّفًا مع الإلجاء ، وكشفنا القول فيه. فإذا ثبت ذلك فلو أنه ــ تعالى ــ أثابه فى حال التكليف لاقتضى ذلك كونَه ملجأً إلى فعل الطاعة التى استحقّ بها ذلك الثواب ، وذلك يزيل التكليف . يبيّن ذلك أن مَن شاهد مثل نعيم أهل الجنّة ثم قيل له : إن أدمتَ الصلاة أعطيت ماشاهدت فلابدّ من
ب أن يصير مُلْجَأً إلى / فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة ، وذلك يؤدّى إلى ألّا يستحقّ ذلك الثواب بهذه الصلاة ، وهو الذى أردناه بقولنا : إن توفير الثواب يزيل التكليف .

فإن قيل : أليس حصول مايستحقّه من العِوَض بالفعل الشاقّ لا يُدخله فى حدّ الإلجاء إلى الفعل فهلاّ قلتم بمثله فى باب الثواب ؟

قيل له : متى كان ذلك العِوَض ممّا يُدفع به الضرر العظيم أو عَظُم النفع به فإنه يَلحق بالإلجاء ، وإنما لا يبلغ هذا الحدّ متى قلّ مافيه من النفع أو خفى مايُدفع به من الضرر بالإضافة إلى مافى الفعل (١) من الضرر ، وليس كذلك حال الثواب ، لأنه عظيم فلابدّ من أن يَقتضى الإلجاء إلى الطاعة ، على ماقدّمناه .

فإن قيل : لو كان حصول الثواب يلجئه إلى الطاعة لكان علمه به وإن كان مؤخَّرا كمثله ؛ لأن الأمور الملجئة لا تختلف بالحضور والتأخير ؛ قيل له : ليس الأمر كما قدّرتَه؛ لأن الثواب إذا تأخّر ، وكذلك سائر المنافع لم يقتض الإلجاء لجواز التغيّر فيه . وليس كذلك حال الحاضر من النفع ؛ لأنه يكسب الإلجاء لا محالة . يبيّن هذا أن مخافة الجوع

(١) فى الأصل : « العقل » .

فى المستقبل لا تقتضى كونه ملجأ فى الحال إلى تحصيل مايسُدّ به جَوْعته، وإن كان الجوع الحاضر يقتضى ذلك ، ولا شىء آكد فى الفصل بين المسألتين من علمنا من أنفسنا باختلافهما ؛ ونحن نعلم زوال الإلجاء مع العلم بالثواب ، ولو كان حاضرا لحلّ محلّ اجتلاب(١) المنافع الحاضرة فى حصول الإلجاء .

فإن قيل : أليس / لو قَدَّم ــ تعالى ــ بعض الثواب لم يقتضِ الإلجاء فكذلك ٣٠٧
القول فى كله ؛ قيل له : إن اليسير من النفع لا يقتضى من الإلجاء مايقتضى الكثيرُ ؛ وذلك بيّن فى الشاهد ، على ماذكرناه فى العِوَض . فإن قيل : ألستم تقولون فى كل أمر يقتضى الإلجاء : إنه قد يجوز أن يحصل والإلجاء زائل ؛ نحو قولكم : إنه ــ تعالى ــ لو ضَمِن لمشاهِد السَّبُع الثواب العظيم على وقوفه لزال الإلجاء ، فهلاّ جوّزتم أن يكون مكلَّفا والثواب حاضرا والإلجاء مع ذلك زائلا بأمر يفعله تعالى ؟

قيل له : إن الذى يزيل الإلجاء فى المنافع مايقابلها من المضارّ ، والذى يزيل الإلجاء فى المضارّ مايُوفِى عليها من المنافع ، ولايصحّ فى القديم ــ تعالى ــ أن يوفّر الثواب على وجه يعرّفه أنه إذا ناله استحقّ مضارّ تُوفِى عليه . وإذا قَبحُ ذلك سقط ماسأل عنه وحل ذلك محلّ الإلجاء على الوجه الآخر ، بأن يُعلمه ــ تعالى ــ أنه لورام الفعل لمنع منه فى أنه لايجوز أن يتغيّر والحال هذه . فأمّا إذا شاهده ولم يَعلمه له بل جوّزه لغيره فالجنس المشاهَد حاصل والإلجاء زائل .

فإن قيل : هلاّ قلتم : إن ثبوت الثواب لمشقّة التكليف يزيله عن طريقة الإلجاء ؛ قيل له : إذا كان مايتكلّفه يعلم أنه يؤدّيه إلى الغُنْم العظيم والزيادة فيه لم يؤثّر فيما ذكرته ، وإنما الذى يزيل الإلجاء إلى اجتلاب النفع مايوفى عليه من المضارّ ، فأمّا يسير المضرّة إذا اجتلب بها تلك المنفعة العظيمة فإنها لاتؤثّر فى كونه ملجأ ، كما / أن مايلحقه من السرور ٣٠٧

(٢) فى الأصل : « اختلاف » .

بالهرب من السبُع لا يؤثّر فى كونه مُلجأ إلى الهرب .

والقول فى العقاب يجرى على نحو ماذكرناه ؛ لأنه — تعالى — او أحضره العقاب على بعض معاصيه لألجأه ذلك إلى الامتناع من القبائح والإقدام على الواجب ، وفى هذا زوال التكليف . وماسئل عن ذلك فالجواب عنه مثل ماتقدم .

فإن قيل : أليس قد أمر — تعالى — بإقامة الحدود على المصرّ وذلك عقاب ولم يوجب زوال التكليف فهلاّ صحّ مجامعة سائر العقاب للتكليف ؟

قيل له : إن مايفعل من الحدود يسير من كثير ممّا يستحقّه من العقاب ، ومفعول فى وقت يسير فلا يبلغ حالهُ أن يقتضى الإلجاء . وليس كذلك او فعل به جميع مايستحقّه من العقاب فى أوقات متوالية . وإذا جاز فى مثل الحدود المتقدمة أن يتكلّفها الرجل لبعض الأغراض لم يمتنع أن يفعل به ولا يتغيّر حاله فى التخلية . ولا يجوز مع كال العقل أن يكلّف الرجل تحمّل العقاب كله على جهة التوالى لبعض الأغراض وذلك يبيّن الفرق بين الأمرين .

فإن قيل : أليس من قولكم أن المطيع يستحقّ بطاعته أن يُفعل به الثواب فيما يليه من الأوقات حالا بعد حال ، فكيف يصحّ مع ذلك أن تقولوا : إنه — سبحانه — اوفعل مايستحقّه كان لا يصحّ وهل ذلك إلاقول بتظليمه — تعالى — وأن له ألّا يفعل ماوجب عليه ؟ وبطلان ذلك يوجب أن يوفّر / الثواب فى حال التكليف ؟ قيل له : إنه وإن ا
استحق الثواب بعد حال الطاعة — على ما ذكرناه — فله — تعالى — أن يؤخّره عنه ويوفّره عليه فى الثواب فى الآخرة ؛ لأن فى تأخير الواجب عنه مصلحة له من حيث يعود الحال لأجل تأخيره إلى أن يصير مستحِقا للثواب ، ولو عجّله لأدّى ذلك إلى زوال الحقّ أصلا ، ومتى حصل فى تأخير الحقّ هذه المصلحة حسُن تأخيرها بل وجب ذلك فيها .

ألا ترى أن ولىّ اليتيم او علم فى بعض حقوق اليتيم أنه إذا تعجّله هلك وبطل لزمه تأخيره ؛ لأن فى تأخيره ثبوته ، وفى تعجيله هلاكه . فلذلك اقتضت المصلحة تأخير الثواب عن المكلّف ، ولا يجب متى عرض فى الحق مايقتضى تأخيره أن يسقط أصلا ؛ لما قدّمناه فى حقّ اليتيم ، ولما سنبينه فى الوعيد . فإذا صحّ ذلك ثبت صحّة الجمع بين القول باستحقاق الثواب معجّلا ، وبين القول بأن توفيره مع التكليف لا يصحّ . وقد دلّ شيخنا أبو علىّ — رحمه الله — على ذلك بأن قال : من حقّ الثواب أن يكون خالصا من التكدير ولذلك يحسن إلزام المشقّة له ؛ لأنه لابدّ من أن تَبين حال الثواب من أحوال التكليف بأمر يقتضى حسن إلزام المشقة لأجله ، ولا قَدْر من النعيم تشوبه المضارّ إلا وقد يتحصّل للمكلف فى الدنيا فيجب أن يكون الذى به يبين كونه خالصا وصحة ذلك تُبْطل القول بأنه يجامع التكليف ؛ لأنه يئول إلى أنه غير خالص من الشوائب ؛ لأن التكليف مَشَاقّ فهو بمنزلة الآلام التى لو شابت الثواب / لأزالته عن الوجه الذى استحق عليه . وأنت ٣٠٨
تجد ذلك مستوفًى فى باب الوعيد إن شاء الله .

فصل فى أن من حقّ التكليف ألّا يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخٍ

اعلم أنهما لو تعقّبا حال التكليف من غير فصل لاقتضى من الإلجاء ماقدّمناه ؛ لأنه لا فرق بين المنفعة الحاصلة أو القريبة الحاضرة فى أنهما يقتضيان الإلجاء . ولو قيل لمن هو فى الجنة معاينا الثواب : إن صلّيت دام ما أنت فيه من الثواب لوجب كونه مُلْجَأ إليها . وكذلك لو قيل له وهو غير داخل إليها مع معرفته بحالها : إن صلّيت وصلت إليها بعد يسير لحصَل مُلجأً . وإنما يخرج عن هذه الطريقة بتأخير الثواب . فلذلك قلنا : إنه يجب أن يحصل بين حال التكليف وبين حال الثواب فترة يخرج فيها عن أن يكون مكلّفا ومُثابا . والله — سبحانه — هو العالم بالقَدْر الذى يزول به المكلّف من حدّ الإلجاء

ويكون هو الأصلح له فى باب الطاعة ؛ لأنه قد ثبت أنه لا يستحق الثواب بها إلّا إذا فعلها لحسنها فى عقله ، ومتى كان المستحقّ بها حاضرا أو فى حكم الحاضر فلابدّ من أن يفعلها لاجترار المنافع أو للإلجاء ، وفى ذلك إبطال استحقاق الثواب بها . وذلك يوجب زوال التكليف . والقَدْر / من المدة الذى معه يصحّ أن يفعل الطاعة لحسنها فى عقله وتزول طريقة الإلجاء ممّا لا يحقّه وإنما يعرف من ذلك ماقدّمناه من الجملة . وإنما صحّ خفاء ذلك علينا لأنه ممّا لا يؤثّر فى التكليف وشروطه وإنما يجب أن يعلم مايحتاج إليه فى ذلك دون مايختصّ القديم — تعالى — فلو قيل لنا : مامقدار عدد القَدْر الذى يجب أن يُفعل فى زيد المكلّف ، لكان من جوابنا أن الذى نعلمه أنه لابدّ من أن يفعل فيه القدر الذى ينهض به فى فعل ما كُلِّف ؛ فأمّا معرفة عدد ذلك على التفصيل فممّا لاحاجة بنا إلى معرفته ؛ لأن الجهل به لا يُخلّ بما يحتاج إليه فى التكليف ، والقديم — تعالى — يجب أن يختصّ بذلك . فإن قيل : أفتقولون : إن قطع التكليف عن حال الثواب وتراخيه يجب أن يكون بأمر مخصوص كالفناء والموت أم تقولون : إنه يحسن بأى شىء أراده — تعالى — ؟ قيل له : إن القدر الذى ذكرناه يقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وتراخيه عنه لما ذكرناه ، ولا يقتضى أنه يجب أن ينقطع بأمر دون غيره ، ولا يمتنع أن يقال : إنه مخيّر عند قطع آخر التكليف بين أن يفعل الموت أو الفناء أو غيرهما ممّا يقوم مقامهما ، وإن كان قد ثبت بالسمع أنه يفعل الفناء ، ولو فعل الموت لكان السؤال فيه كالسؤال فى الفناء الآن ؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه فى حصول انقطاع التكليف به .

والذى نقطع به أن الواجب ألّا يفعل الموت والفناء جميعا لأن الجمع / بينهما يوجب كون أحدهما عَبَثا لا فائدة فيه كما لا يفعل — تعالى — موتين لمثل هذه العلّة فى المحلّ الواحد . وليس هذا من تقديمه — سبحانه — إماتة المكلفين بسبيل لأن قطع ذلك بالفناء

يوجب قطع سائر المكلفين عن تكليفهم من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها ، ومن حيث كانت الإماتة مصلحة للباقين ، وذلك لا يصحّ فى آخر المكلفين لأنه لامعتبِر يصح مع فنائه وموته . فلو جَمَع — تعالى — بين الموت والفناء لوجب ماقدّمناه . وهذا أولى مما مر فى كلام شيخنا أبى هاشم رحمه الله : أنه — تعالى — يميته ثم يفنيه وإن كان يجوز أن يُنصر ذلك بأنه — تعالى — لما خبّر عن إماتة جميعهم كان ذلك مصلحة للمكلفين وفى الفناء أيضا مصلحتهم فلذلك حسن منه فعلهما جميعا ، وليس ذلك ممّا قال رحمه الله من أن تقديم الفناء لا يحسن بسبيل ؛ لأنه قال ذلك من حيث لايحصل فيه معنى من حيث لا يصحّ مع وجوده وجود المعتبرين ، والخبر عن وجوده لايحصل به المصلحة إلا من حيث يعلم مايختصّ به فى جنسه ، وذلك لا يصح تقدم[1] وجوده أم لا . وليس كذلك حال خَلْق الفناء آخرا ؛ لأن له تأثيرا ، فلا يمتنع أن يكون فى العلم به وبماله من التأثير مصلحة كما يعلم حصول المصلحة بالميزان والصراط وإنطاق الجوارح وغيرها من حيث نعلمها الآن وإن كانت توجد فى حال زوال التكليف .

وقد بينّا أن التكليف يقتضى وجود ما / ينقطع به عن حال الثواب فيجُوز أن ٣١٠
يفعل — تعالى — الفناء لهذه العلّة وإن لم يقع به اعتبار ؛ لأنه وجه يخرجه من كونه عَبَثا وليس كذلك لو قَدَّم خَلْقه لأنه لا وجه هناك يقتضى وجوب وجوده ولا فيه اعتبار ولا حال الخبر عنه فى حال التكليف يتغيّر . فإن قال : إنه — تعالى — إذا علم أن المكلف فى المستقبل يصلح بأن يخبره عن أنه خَلَق الفناء من قبل حسن منه خَلْقه ؛ قيل له : فيجب على هذا أن يحسن منه خلق الأجسام وإن لم يخلق حيّا لهذه العلة فإن ارتكب ذلك لزمه أن يجب عليه تعالى تكليف ذلك المكلف الذى قدم خلق الفناء لأجله ؛ كما أنه تعالى لمّا كلف ولم يحسن ذلك إلا مع علمه بالتمكين وجب التمكين وهذا يقتضى وجوب

(١) فى الأصل . « تقديم » .

التكليف وأظن أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ ذكر فى خَلْق الفناء ما يوجب له مزيَّة
على خلق سائر ما يقطع التكليف بأن قال : إن الذى له يجب حصولُ مايقطع التكليف
أنه أدعى للمكلَّف إلى أن يفعل الطاعة لحسنها فى عقله دون منفعة أو دفع مضرّة ؛ وكل
ما كان قطع التكليف به بأمر أشد بعيدا فى العقول فيجب أن يكون أدخل فى هذا
الباب . وقد عُلم [أن] تصوّر عَوْد المُفْنَى أبعد من تصوّر عود الميت حيّا . فإذا صح
ذلك كان فى الوجه الذى له يفعل أقوى ، ولذلك كان فعله أولى . ومتى اعتلّ بهذا كان
ما حكيناه عنه من أنه تعالى يفعل فى آخِر المكلّفين الموت ثم الفناء أقوى لأنه يجعل فى
الفناء فائدة سوى / ما فى الموت من المصلحة بالإخبار عنه . فأمّا على ما ذكرنا فالكلام ب
فيه أبين لأنه ـ تعالى ـ إنما يفعل الفناء بقطع التكليف ولا يَجمع بينه وبين الموت فى
آخر المكلفين . ومتى قيل لنا : فلو جَمَع بينهما أو بين إحراز[1] الفناء ما الذى كان يصحّ
منه ؟ فجوابنا ما قدّمناه من أن الواحد من ذلك يحسن لما فيه من المعنى وما عداه يقبح
لكونه عَبثا . وقد بيّنّا أن ذلك غير ممتنع فى القبائح كما لا يمتنع فى القُدَر إذا وجدت فى
المحل عند شيوخنا وزال بعض الصلابة أن يتبع بعضها دون بعض . وقد تقصّينا ذلك فى
مسألة أمليناها وكشفنا ذلك بإيجاب الاعتماد أنه عند تكافؤ الاعتمادين المختلفين لا يولّدان
وإذا زاد أحدهما ولّد الزائد لا بعينه وإذا جاز ذلك فى الموجبات لم يمتنع مثله فى القبائح
إذا اقتضاه الدليل . ويجب على طريقتنا ألّا يجوز قبل الفناء أن يفعل ـ تعالى ـ الموت ؛
لأن فيه معنى ، وإنما نذكر الموت ونريد به ما يقوم مقامه فى قطع التكليف لأن الكلام
فى إثبات الموت غير بَيّن . وبعد الفناء لا يجوز أن يعيد تعالى الأجسام غير حيّة ومن
غير أن يوجد معها الحىّ على وجه ينتفع بها ؛ لأن ذلك يوجب كونه عابثا . فأما

(١) الكلمة فى الأصل غير واضحة . وقد تكون « أجزاء » .

إذا حصل معها حىّ ينتفع بها إما تفضّلا أو ثوابا فقد زال وجه العَبَث عنه فيحسن ذلك .
١١ فعلى / هذه الطريقة يجب اعتبار هذا الباب .
وقد بيّنّا من قبل أنه ـ تعالى ـ لو لم يُعد المكلّف فى حال ما تجب إعادته لكان
مخلاّ بالواجب لا أن هناك إثبات أمر قبيح . وإذا صحّ [أن] فعل الفناء فى باب الحكمة
أولى من الموت لما قدمناه فلو لم يفعله لكان الحال فيه مثل ما تقدم ، والحلّ ذلك كله
محلّ ألّا يفعل بالمثاب الثواب حالا بعد حال أو الشهوة حالا بعد حال فى أنه يقتضى
الإخلال بالواجب دون الإقدام على القبيح . فإن قيل : لو تراخى حال آخر التكليف
عن سائر المكلّفين ما الذى يمنع من أن يثيبه بعد تكليفه ويثيب سائر المكلفين لأنه
لا يصح أن يقال فى تلك الحال إنه مفسدة ! ومتى خفى على المكلّف متى يحصل الثواب
لم يحصل فى تكليفه فساد ؛ كما لا يحصل ذلك إذا خفى عليه الفرق بين الصغائر والكبائر
قيل له : ما قدّمناه قد اقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وذلك يتناول
حال المكلّف الواحد كما يتناول حال جميعهم فلذلك لم يجز ما ذكرته من حيث يخالف
ما قدمناه من الدليل على وجه الجملة فأمّا إذا حصل بعض التراخى فقد بيّنّا أنه لا دليل
عليه . فإن قيل : أليس قد رُوى فى الخبر أن الأنبياء أكرم على الله تعالى من أن يبقيهم
١١ فى الحفرة أكثر من أربعين / يوما ، وثبت بالخبر فى بعض الأنبياء أنهم رُفعوا إلى
السماء ، وثبت فى الشهداء فى كتاب الله تعالى مثل ذلك وكل هذا ينقض ما قدمتم ؛
قيل له : ليس فيما روى أنهم يثابون بعد أربعين يوما ، ولا يمتنع أن يحصل فى بعض
الأماكن النزهة فى السماء ، ويزول التكليف عنهم بالاضطرار ويتفضل عليهم حالا بعد
حال إلى وقت الثواب . فأما الكلام فى عيسى وأنه رُفع فالأولى فيما ثبت فى الخبر أنه
مكلّف ، وإنما تغير به المكان ؛ لأنه قد روى أنه ينزل إلى الدنيا وصفته صفة المكلفين
ولو كان تكليفه قد زال بالاضطرار لم يصح ذلك . والقول فى الشهداء على نحو ما قدّمناه
أولا . وهذه جملة مقنعة فى هذا الباب .

فصل فى بيان ما يجوز أن يكلف العبد من الأفعال وما لا يجوز

قد بينا أنه لا يجوز أن يكلَّف ما إذا وقع وقع قبيحا ، وما إذا وُجد لم يكن له صفة زائدة على حسنه . ومتى كان له صفة زائدة على حسنه وكان معنى المشقَّة يحصل فيه وأحوال المكلف على ماقدمناه حَسُن تكليفه . ولا معتبر فى هذا الباب أن يتعلق بدين
٣١٢ أ أو دنيا ؛ لأنه قد كلف الإنسان اجترارَ / المنافع ودفع المضار فى نفسه وفيمن يمسّه أمره ؛ كما كلِّف ما يتعلق بأمر الدين . ولذلك يستحق الإنسان الذمّ إذا لم يفعل ما يتحرّز به من المصائب فى الدنيا ؛ كما يستحق ذلك فى باب الدين ولا يجوز أن يستحق الذمّ بألا يفعل الشىء إلا ومتى فعله يستحقّ المدح مع السلامة . فأمّا ما ينتفع به من الأكل والشرب فلا يخلو من أحد أمرين . إما أن يبلغ حدّ الإلجاء فلا يكلِّفه الإنسان ؛ لما قدمناه ، أو لا يختصّ بصفة زائدة على كونه حَسَنا فلا يحسن تكليفه لخروجه من أن يختصّ بمدح أو ذمّ ، ولزوال معنى المشقَّة فيه . وقد بينا أنه يجوز على جهة التوسّع أن يقال : إنه — تعالى — كلف المرء ألاَّ يفعل ما يشتهيه من القبيح أو ما شقّ عليه الامتناع منه ، وإن لم يكن مشتهيا .

فأمّا ما يكره من المكلف وينهى عنه ويكلف الامتناع منه فلا بدّ من أن يختصّ بصفة القبح ، ولاقبيح يَخْضُل العبد ملجأ إلى ألا يفعله إلّا ويجوز أن يتناوله التكليف لأن جميعه يتساوى فى أنه يستحق الذم بفعله . ومتى لم يفعله على بعض الوجوه يستحق به المدح . ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدين فى هذه القضية ؛ لأن العلة فيهما واحدة . وقد بينا أن الغرض بالتكليف تعريض المكلف للثواب ، وأن من
٣١٢ ب حق ما كلفه على / جهة الإيجاب أن يستحق بألا يفعل العقاب وإلاّ لم يحسن من الحكيم إيجابه فإذا صحّ ذلك فيجب فى كل فعل له مدخل فى استحقاق المدح عليه أن يجوز أن

يتناوله التكليف . وما ليس هذا حاله لا يجوز أن يدخل تحت التكليف ، وكل فعل له مدخل فى باب استحقاق الذم به ولكونه غير فاعل له مدخل فى باب المدح جاز أن يمتنع المكلف منه بالنهى والزجر .

فصـــــل

فى الوجوه التى لاختصاص الفعل بها يحسن دخوله تحت التكليف

اعلم أنه لا بدّ من وجه يقتضى وجوبَه وإن كان واجبا إمّا على جهة التخيير أو التضييق ، ولا بدّ من أن يختصّ بوجه يقتضى كونه مرادا[1] مرغّبا فيه كان تفضّلا على الغير أو يختصّ بالمكلّف . ولا بدّ فيما كلّف ألا يفعله أو يتركه أن يختص بصفة تقتضى فيه كونه قبيحا . وقد بينّا فى صدر باب العَدْل أن الفعل لا يجوز أن يحسن أو يقبح لوجوده ولحدوثه ؛ لأن القبيح والحسَن يتّفقان فى ذلك ؛ وإن اختصّ أحدهما بما يفارق الآخر ، وإنما يحسن أو يقبح لصفة زائدة على حدوثه ووجوده فلا بد من اعتبار ذلك الحكم الزائد / وقد بينّا أن ذلك يفارق مايختصّ به الذوات من الأحوال الجارية مجرى الإنّيّات[2] الراجعة إلى الجملة أو المحلّ لأنه قد يقبح لأمر مفارق أو منتفٍ أو لحال ترجع إلى الفاعل إذا كان له تعلّق بالفعل وإلى أمر متقدم أو متأخر . ولا يمتنع أن تؤثّر هذه الوجوه فى حكم الفعل حتى يحصل بحيث ليس لفاعله أن يفعله ، ويستحقّ به الذمّ إذا فعله أو يؤثّر فيه إن لم يفعله ولا يستحقّ الذمّ به بل يستحق به المدح إذا فعله ، كما لا يمتنع أن يؤثّر كونه عاقلا فى الأحكام التى يستحقّها بالأفعال وكونه غير محبط فى استحقاق المدح وكونه غير مسىء فى استحقاق الشكر . ويفارق ذلك

(١) فى الأصل : « مريدا » (٢) الكلمة فى الأصل : « الانبات » والإنيات : ما يرجع إلى التحقق والوجود نسبة إلى (إن) .

العلل الموجِبة للأحكام . وهو بأن يلحق بالأحكام المتعلقة باختيار الفاعلين من حيث
كانت راجعة إلى الفاعل أولى . ولا يحتاج إلى إثبات ذلك بالدلالة ؛ لأن الأصول
المتقرّرة فى العقول يُستغنى فيها عن إقامة الدلالة .

٣١ ب وإنما نذكر ما نذكر لنبين أنه غير خارج عن طريقة الأصول / الصحيحة لئلا
يعترضه معترض فيقول : إذا لم يصح أن نبيّن لقبح الفعل وحسنه عِللا موجِبة فيجب
ألّا يصح أن يقبح ويحسن إلّا للأمر والنهى أو يجب أن يجرى قبحها وحسنها مجرى
قبح مالا يُستحلى من الصور وحسن ما يُستحلى منه . وقد كشفنا القول فى ذلك
من قبل .

وجملة ماله يجب الواجب على المكلَّف لا يخرج عن أقسام ثلاثة : إمّا أن يجب
لصفة تختصّ به متى علم علّتها عقلا علم وجوبه ؛ نحو كونه ردًّا للوديعة ، وقضاء للدين ،
وشكرا للمنعِم مع زوال الإحباط . وإما أن يجب على طريق التحرز من المضرّة . ويدخل
فى ذلك الواجبات السمعية ، لأنها تجب للمصالح والحقيقة تعود إلى التحرّز من المضرّة ،
وإن كان طريق العلم فى السمعىّ يخالف طريق ذلك فى العقلىّ ويتحرز من المضارّ ببعضه
بوسائط وبعضه يتحرّز بنفسه من المضارّ وببعضه يتوقىّ من مضرّة هى فى حكم
١٣٢ الحاضرة وببعضه من مضرة آجلة وكلّ ذلك لا يخرجه عن هذا القسم الواحد ، أو يجب /
لأنه إرادة الفعل الذى وصفناه أو علم به أو تمكن منه ؛ لأن ماأدّى إلى الواجب حتى
لا يصحّ أداؤه إلّا معه واجب لا محالة .

وقد دخـل فيما قدّمناه مايجب من حيث كان تركا للقبيح فى الشرع والعقل ؛ لأن
ذلك إنما يجب على جهـة التحرّز من المضرّة فى الشرعيات خاصّة . وليس ينكشف فى
العقليات مايجب على هذا الوجه ؛ لأن الأفعال القبيحة من جهة العقل قد يخلو القادر منها
على كل وجه من غير أن يفعل له تركا فأمّا مايكلف العبد من المرغّب فيه فلابدّ من أن

يكون إمّا مختصًّا بصفة تقتضى ذلك فيه من جهة العقل ؛ نحو الإحسان والتفضّل ، أو يكون
لطفا على طريق التسهيل وتقوية الدواعى ، أو يكون متعلقا بما هذا حاله من إرادة وغيرها.
وأمّا العلم به فربما يكون واجبا ؛ كما أن التمكين منه من فعله ـ تعالى ـ لا بد من أن
يكون واجبا . وأمّا القبائح التى يُكلف المرء ألاّ يفعلها فلا تخرج عن أقسام : إما أن يقبح
لصفة تختصّ به ؛ نحو كون الظلم ظلما والكذب كذبا وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى
ما شاكل ذلك . وإما أن يقبح لما فيه من المضرّة . ويدخل فى ذلك القبائح الشرعية لأنها
كلها إما / أن تقبح لأنها مفسدة أو لأنها يُنافى وجودها مصلحة يعود حالها إلى أنها ضارّة ٤
من حيث تؤدّى إلى مضرّة أو يقبح لأنه يتعلق بما هذا حاله من القبائح وغيرها . وتفصيل
هذه الجملة يطول وقد تقدم فى أول باب العدل بيان بعضه ، ونذكر فيما بعد بيان الباقى .

ولا يجب إذا وجب الفعل علينا أو قبح لما قدمناه أن يجب على كل قادر لهذه الوجوه
لأنه ـ سبحانه ـ لا يصحّ عليه اجتلاب المنافع ودفع المضارّ فلا تصحّ هذه القسمة فيه لأنه
قد يجب عليه الواجب لصفة تخصّه لأن الثواب يجب عليه لأنه فى حكم الإنصاف الواجب
علينا . وقد يجب عليه الواجب من حيث التزم فعله لأمر تقدم منه على ماقدّمناه فى وجوب
التمكين والألطاف عليه لتقدم التكليف ، ولا يجوز أن يجب عليه الواجب عندنا إلّا
من حيث فعل ماوجب لأجله عليه الفعل وإن انقسم ذلك إلى ماقدمنا من تمكين وألطاف
ومن إثابة تجرى مجرى الإنصاف وقضاء الحق . وقد بينا أنه قد يجب على الواحد منا
فعل على جهة المصلحة وأن ذلك إنما يجب لتكليف قد .

أبو سلــــوم المعتـــزلي